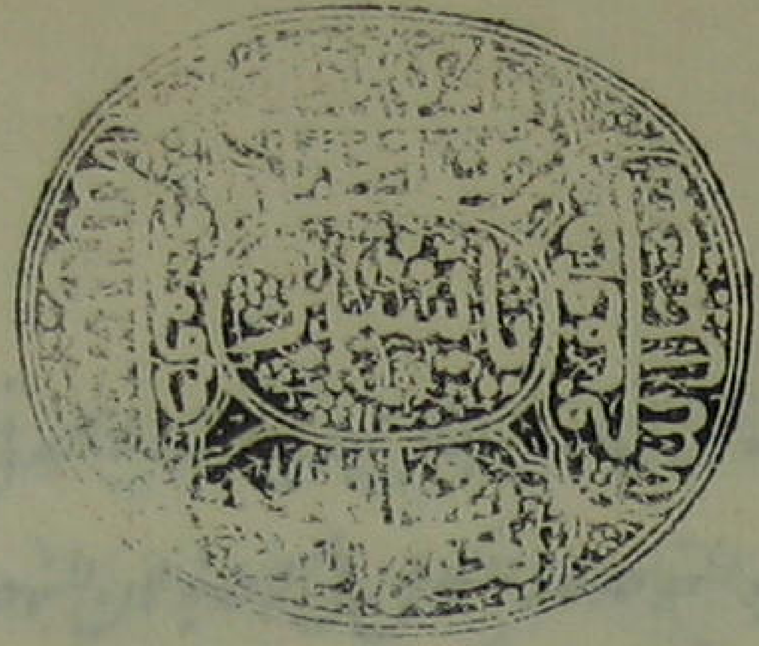


من كتب الفقير
عبد الرحيم

١٨







الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاج بشير اغا دار السعادة كثر نفعه
لسنة ثمان وخمسين ومائة
والف



هذه النسخة الجليلة والمجلدة الجميلة من وقف حضرت مولانا صاحب الخيرات الحسان
صاحب ذيل الجود والاحسان منور مصابيح المقاصد بانوار العناية
مفتح معاقد المراصد بمفتاح الكفاية جامع محاسن العلم والعمل
حائز مجامع البر الاكمل الا وهو اغا دار السعادة الحاج بشير
وفقه للخير المزيد والبر الكثير من هو على كل شيء قدير
حرره الفقير الى الله سبحانه وتعالى محمد امين المفتش
باوقاف الحرمين المحترمين
عفي عنه



١٩٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اعلى معالم دين الاسلام • وبين قواعد الشرع والاحكام • والصلوة والسلام على الرسول سيدنا محمد سيد الانام • ومصباح الظلام • وعلى اله وصحبه البررة الكرام • وبعد فهذه حاشية وضعتها على شرح المنار في اصول الفقه للشيخ الامام العلامة عبد اللطيف بن فرشته رح تنقيح منه مقفله • وتبيين مجمله • وتبرز ما اهمله • مع بيان ما يرد عليه والجواب عنه ان امكن وقد اتعرض فيه لكلام المصرح لايضاح او غيره راجيا جزيل الثواب من الكريم الوهاب • وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب • قوله لله الحي الاحد حمد لا يحويه الحد • قدم الاسم الكريم لافادة الاختصاص والاهتمام وان كان المقام يقتضي مزيد اهتمام بتقديم الحمد لان المقام مقام الحمد كما ذهب اليه صاحب الكشاف في تقديم الفعل في قوله تعالى اقرا باسم ربك الا ان ذكر اسم الله تعالى اهم في نفسه مع افادة الاختصاص وفيه مناقشة فان صاحب الكشاف بان في تقديم الحمد ايضا دلالة على اختصاص الحمد به قائل وانما ذكر صفة الحيوة لانها شرط لثبوت غيرها من الصفات كالعلة لاستحالة ثبوت شيء من الصفات بدونها خلافا للبعض والاحد شيء لا يشاركه شيء في ذاته

والواحد شيء لا يشاركه شيء في صفاته يقال احد في ذاته وواحد في صفاته واختير في شرح العقايد المتوحد لانه الكامل في الاحدية لان التوحد المبالغة في الوحدة فمعنى المتوحد هو الذات التي لا يشاركه شيء في ذاته وصفاته اذ لا يقبل الكثرة لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفات ولا باعتبار الاجزاء ولا باعتبار الجزئيات ولا باعتبار المقدار ولا باعتبار الوجود وانما اختار الشارح ذكر الاحد دون المتوحد لرعاية السجع ولان اطلاق تلك الصيغة انما يتاتى على مذهب من يقول ان اسماء الله تعالى اصطلاحية بمعنى انه اذا صح اتصافه بمعنى اللفظ ولم يوهم نقصا صح اطلاقه عليه والحد النهاية والمعنى انه وصف الحمد بالكثرة بحيث انه لا نهاية له وهذا لان الحمد انما وجب على العبد بواسطة النعمة وهي لا تنتهي لانه لا يقدر على حمده الا بتوفيق منه وهو نعمة يستدعي حمدا وهلم جرا الى ما لا نهاية له فحمده لا يحويه نهاية اي لا يجمعه يقال حواه يحويه حيا اذا جمعه والتنوين في حمد للتعظيم اي حمد عظيم ولاجل هذا الغرض ترك الالف واللام فان قلت الحمد انشاء والا لكان خبرا فلا يكون حمدا لانها انما تفيد الاخبار بان الحمد ثابت لله ولا يلزم من ذلك كون المخبر حامدا بخلاف الفعلية فانها تفيد التجدد والحدوث من قائلها والمناسب بمقام الحمد على نعم الله المتجددة علينا يوما فيوما ان يقال احمد الله ليفيد تجدد صدور الحمد منا وتعلقه بالله تعالى على استغراق الازمنة بمعونة المقام على ان فيه اتعاب النفس دون الثبوت لانها اذا اعتادت الشيء الفته ولا شك ان افضل العبادات اشقها قلت الاخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى عين الحمد كما ان قول القائل الله واحد عين التوحيد وايضا الجملة الاسمية خبر لفظا وهو ظاهر

ثم تارة يحكي الخارج فيشير الى متعلق بمعناها ثابت فيه بمطابقة ذلك المعنى اولا بطابقه
فيكون خبرية معنى ايضا وتارة تزدعها في النفس ويراد به الاعلام لاغير فلا يثبت لها
ذلك المتعلق فيكون معناها الانشاء وهي حمد على هذا التقدير دون الاول لتسميته
قائلها حامدا اعلم ان الاسمية وان دلت على الدوام الا ان التي خبرها ظرف
غير ظاهرة الدلالة عليه وقد نص الشيخ سعد الدين التفتازاني على ان زيدا في الدار يحتمل
الثبوت والتجدد بحسب تقدير حاصل او حصل والتحقيق ان المحمود عليه ان كان من
الامور الثابتة فالمناسب ان يختار الاسمية كما في سورة الفاتحة فان الربوبية
صفة ثابتة للذات فلهذا اختير الاسمية والا فالفعلية والله علم للذات الواجب
الوجود والمستحق لجميع المحامد لان وجوب الوجود يستتبع سائر صفات الكمال
وليس مشتقا على الاصح لاستلزام الذات ان يكون بلا موصوف لانه اذا كان مشتقا كان
صفة وقيل مشتق من اله بمعنى تحير او من اله او من وله او من لاه ولما كان استحقاق
للحمد ذاتيا اورد اسم الذات تنبيها على استحقاق الذات الحمد من حيث انه هي
من غير ملاحظة خصوصية وصف ولذا لم يقل الحمد للخالق والرازق او نحوهما
مما يوهم اختصاص استحقاق الحمد بالوصف دون الذات وما يوهم اختصاص
الاستحقاق بوصف دون وصف والحاصل انه تعالى مستحق الحمد باعتبار ذاته
وصفاته فاسم الذات لما كان مستجمعا لجميع الصفات لم يكن تعلق الحمد به خلوا عن
الدلالة على الاستحقاق باعتبار جميع الصفات ايضا لان استحقاق الذات الحمد
يستلزم استحقاق الصفة فان قلت فاذا كان كذلك فلم تعرض لذكر الصفة
بقوله على ما اولانا اذ لا حاجة الى ذلك لاندراج الاستحقاق الوصفي في الاستحقاق

الذاتي

٢

الذاتي فالجواب ان ذلك كالتصريح بانه ادى الواجب لما تقرر عندهم واشتهر
من ان شكر المنعم واجب شرعا وعقلا واشارة الى النعمة الخاصة التي هو بصددها
من تصنيف هذا الكتاب في اصول المشروعات التي بها نجاة الانسان من الظلمات
على ان الاستحقاق بجميع الاوصاف لا يستلزم الاستحقاق بكل واحد فذكر الصفة تصريح
بالاستحقاق الوصفي وتنبيه على ان كل صفة من صفات الله تعالى مستقلة بافادة الاستحقاق
هذا وذكر في التلويح وغيره ان حمد الله تعالى ليس بما يؤلف من الحروف المخصوصة
بل بما يشعر بتعظيمه تعالى من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك
بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال وعلى هذا يكون الحمد اعم من الشكر
العرفي وهو صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى عليه الى ما خلق لاجله مطلقا لعموم النعم
الواصلة الى الحامد وغيرها وخصوص الشكر بما يصل الى الشاكر ومساو للشكر اللغوي
واما قولهم بين الحمد والشكر عموم من وجه فمرادهم ثمة اللغويان والمراد ههنا الاصطلاحيان
فلا منافاة لا يقال فلا يكون الاتيان بالصيغة المخصوصة في اوايل الكتب حمدا
لان لفظ الحمد ليس بصفة كمال حتى يكون اثباته له حمدا بل انما يحصل الحمد ان لو قال
الله الخالق او العالم ونحو ذلك لانا نقول انما ذكر من افراد مفهوم الحمد وقد جعل
هذا المفهوم آلة لملاحظة افراده واثباتها له تعالى وهذا ابلغ من الاتيان بالافراد
بخصوصها اذ لا يمكن الاتيان بجميعها والاتيان بالبعض يفوت الاتيان بالباقي
بخلاف الاتيان بالصيغة المخصوصة فانه اتيان بالجميع فتامل قوله على ما
اولانا اي اعطانا وما مصدرية اي بايلائه ايانا وقيل على للتعليل كاللام عند الكوفيين
وليست للاستعلاء لانه يخل بالفصاحة لان الغالب ان النعمة اذا ذكرت

[illegible]

مع الحمد لم تقترن بعلى و انما تقترن بها النعمة كقوله عليه الصلوة والسلام عند رؤية
مكروه الحمد لله على كل حال وقيل على متعلق بمتعلق الحمد وهو مستقرا بالحمد
لئلا يلزم الاخبار عن المصدر قبل ان يكمل بذكر متعلقه والفروع هي الغصن والاغصان
للبيان اي علما هو الفروع قوله وجني من ورد روضة الروع يقال جني الثمرة
تناولها وجناها له وجناه اياها والروع بالضم القلب وهو فاعل جني وفيه استعارة
بالكناية تبعتها التخييلية شبه علم الفروع بالبقعة ذات البهجة والنضارة المشتملة
على الاشجار المثمرة والورد والزهر وغير ذلك لاشتراكهما في نيل الفوايد بسبب كل
منهما ثم استعار له اسمها استعارة بالكناية فلم يصرح بالمستعار منه بل رمز اليه
بذكر رديفه ولازمه الدال عليه وهو الروضة واثبت ذلك الرديف للمستعار له
على سبيل التخييل ثم رشح الاستعارة بذكر ما يلايم المستعار منه وهو الورد قوله
واستنبطها الاستنباط لغة استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين
اذا اخرج ثم استعير لما يستخرجه المرء بفرط ذهنه وقوة قريحته من المعاني وفي العدول
عن لفظ الاستخراج الى الاستنباط اشارة الى الكلفة والمشقة في استخراج
المعنى من النص الذي به عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم واشارة
الى ان حيوة الروح والدين بالعلم كما ان حيوة الجسد والارض بالماء والية
وفقت الاشارة النبوية حيث قال الناس كلهم موتى الا العالمون الحديث و
الضمير عايد الى الفروع ويجوز عوده الى العلم والتانيث باعتبار المضاف اليه او
لان الاضافة بيانية والاراء بكسر الهمزة الايقاد استعار لشدة الاراء
استعارة تصريحية حيث شبه حدة الراي بايقاد النار بجامع الحرارة وصرح بالمشبه به

قوله واروا من الري وهو ضد العطش قوله بزلال سجالهم الزلال الماء الصافي
الرايق فيقال ماء زلال اي عذب والسجال بكسر السين وتخفيف الجيم جمع سجل
بفتح السين المهملة وسكون الجيم المعجمة واراد بذلك كتب العلم التي صنفها
العلماء ففيه استعارة تصريحية حيث شبه كتب العلم بالدلاء التي فيها ماء زلال
لجامع الانتفاع بما فيها وصرح بالمستعار منه ورشح الاستعارة بذكر ما يلايمه وهو
الارواء قوله غلال بضم الغين المعجمة جمع غلة وهي حرارة العطش وهو منصوب
على المفعولية واراد بالجموع الناس غير العلماء يعني ان العلماء اروا حرارة العطش
بقية الناس الجهلاء بتصنيف كتب العلم لجمعهم العلوم فيها ففيه استعارة تصريحية
مطلقة حيث شبه الجهل بحرارة العطش بجامع الاحتياج الى المزيل وصرح
بالمستعار منه قوله اواهم الله اي اسكنهم والربوع العصور وقراهم
اي اضافهم والضروع بضم الضاد المهملة المتون والرتوع بضم الراء المهملة
والمثناة الفوقية والعين المهملة التنعم والتلهي يقال رتعت الماشية رتوعا
اي تنعمت ونهبت وقيل الاكل والشرب رغدا وقيل الاكل ما شاء في خصب و
سعة واصل الرتعة الخصب والسعة وفي الكشاف نرتع نتسع في اكل الفواكه وغيرها
وبين الرتوع والضروع الجناس المصحف قوله على ذي اللواء اي صاحب اللواء
من الفصيح اي اخلص والرفاع بالفتح والكسر في الراء المهملة وبالعين المهملة
الاصول اي من اخلص اصول الينبوع يقال نبع الثمر وانبع اذا ادرك و
بلغ ونضج قوله ما آل اي حج غروب بضم الغين المعجمة وضم الراء اي غروب
الشمس وطلوعها وصال اي سال غروب بفتح الغين المعجمة وضم الراء المهملة

[illegible]

جمع غرب وهو الدلو العظيم وضروع بضم الضاد المعجمة والراء المهملة جمع ضرع
وهو وعاء اللبن من الحيوان قوله برشده الرشد الهدى والاستقامة والنجابة
بالكسر السريرة ووسط اللوزة والصاحب الوليجة فان اريد المعنى الاول فالمعنى
اصحاب سريرته وان اريد الثاني ففي ثبوت ارباب نظر قوله الفطانة بفتح الفاء
الحدة من العقل وخلص جمع خالص وهو الذي لا يشاركه فيه احد وهو المصطفى
ومخلص نابي اي مختفي مرجعي الذين يرجع اليهم خفية والهام العظيم والنحرير بكسر
النون الذي له نظر دقيق في تقرير الكلام والسند العمدة يقال سند اي عمدة
والاحبار جمع حبر وهو الذي يزين الكلام بتقريره وتحريره ومنه يسمى علماء القوم
المحققون احبارا وبين الاحبار والاحرار الجناس اللاحق وكذا بين الاعضاد والاصحاب
قوله بديع الفضل البديع المخترع لا على مثال وهو كما قال بديع والاضافة
بمعنى في قوله الغانيز بالنوال الوفي النوال العطاء والوفي ان كان بفتح الواو
وكسر الفاء فهو اسم فاعل من الوفاء فلا يصح المعنى الا على نوع من المجاز وهو
ان يجعل صفة للنوال وان كان بضم الواو فالمراد التمام والكثرة وهو معنى
صحيح يقال الشيء وفي بضم الواو وكسر الفاء وفتح التحتية كصلي ثم وكثر قوله
واركنه اي جعله الكنه بضم الكاف وتشديد الموحدة الفوقية سقف فوق باب
الدار استعير للمكان المرتفع في الجنة استعارة تصريحية وذكر اجراء الانهار تجريد
للاستعارة اي جعله في مكان مرتفع في الجنة وبين الازهار والانهار الجناس
اللاحق قوله باهر اي ظاهر وهو ضربان وهو شروع في مدح المصرح بعد النوع
من وصف المؤلف والمنقبة الفضيلة وبين المنار والمنار الجناس التام والمنار

الاول

الاول علم والثاني صفة اي المقدار قوله طاير في الاقطار اي مستعمل في البلاد
والاقطار جمع قطر وهو الناحية والجانب شبه استعماله في البلدان وتداوله
في النواحي بين الناس بالطيران في عموم الوصول والنفع ثم استعار لكثرة الاستعمال
لفظ الطيران ثم اشتق من الطيران المستعار الصفة وهو الطاير فيكون الاستعارة
تصريحية اصلية في المصدر وتبعية في الصفة ثم شبه كثرة استعماله بالمطر مبالغة
قوله مسيرة انضار الانظار اي سيرا مثل مسيرة فحذف المصدر وصفته واقيم
المضاف اليها مقامه والانضار جمع نضير وهو الحسن والبهجة والانظار جمع نظر
وبين طائر وسائر الجناس اللاحق وكذا بين الامطار والاقطار قوله صابر
اهل الامصار اي غالبهم في الصبر على شدايد التاليف والتصنيف قوله انار
اي اضاء وهو آخر الفقرة والمعنى انه لما وصفه بالظهور والطيران والسير
مسيرة الانظار والمبالغة في الصبر لاهل الامصار كان المناسب لذلك انه
اضاء اي صار منيرا مضويا قوله لكن كشف اسراره الخ لما فرغ من وصف المصنف
شرع في بيان سبب اقدامه على التاليف وهو استدراك بحسب المعنى
وان كان موصوفا بهذه الاوصاف والصفات المشعرة باضائه ووضوحه لطالبيه
لكن كشف اسراره وهي المعاني الخفية والتعمق اي التخصص والاغوار جمع غور وهو
البعد والمراد المعاني البعيدة الدقيقة قذرا اي في افئدة الراقدين اي وقد
في قلوب الطالبين نارا قوله رفال بكسر الراء المهملة وفتح الفاء اي واسعة
بمال من طالعها اي بسببه والملال وهو ترك العمل والزهد فيه والرغبة عنه وقيل
السامة بحيث يجاوز عن الحد والكلال التعب قوله على طريق الحل اي حل الالفاظ

ان كان من الصبر يكون من صفة المولف
وان كان من الصبر ... كان
الغيضا ... اهل الامصار
اي فاعل الابلال
الاستعار ...

[illegible]

وقوله مقاصد المتن حل اى فقط وبين الحل وحل الجناس التام المستوفى حاويا
اى جامعا على عوايدها المقام مقام اللام لا على ويمكن ان يقال ضمن حاويا معنى
مشتملا فعداه بصلته والعوايد جمع عايدة وهى المنفعة يقال هذا الشئ اعود عليك
من كذا اى انفع قوله والبرقية بالراء المهملة الفائقة حاويا اى خاليا وبين
حاويا وخاويا الجناس المصحف والبشيعة الكريهة وبين البرقية والبشيعة الطباق
والضمير فى عوايدها وزوائدها راجع الى الشروح وعلى لطائف معطوف على عوايدها
واعاد حرف الجر لدفع الابهام وانما فصل بين المعطوف والمعطوف عليه بما ذكر
رعاية للجناس والفرايد جمع فريدة وهى الدرة النفيسة وجيدة بتشديد الياء
مقابل للردية جديدة مقابل للعتيقة المستعملة وفوايد جمع فايدة من الصيد لا من الفود
وسيدة من السيادة وسديدة موافقة للصواب والمعنى انه مشتمل على دررية نفيسة
لطيفة وفوائد شريفة عظيمة فالاضافة فيهما نظرا الى المعنى من اضافة الصفة الى
الموصوف ويجوز ان يكون من اضافة العام الى الخاص وفيه استعارة بالكناية
حيث شبه المسائل الدقيقة بالدرر النفيسة فى اللطف والدقة ثم استعار اسمها
لها استعارة بالكناية وبين جديدة وسديدة الجناس اللاحق قوله وهن
العظم منى اى ضعف ووهنت الطبيعة اى ضعفت والطبيعة والطباع
والطبع بمعنى السجية التى جبل الله تعالى عليها الانسان والقوى جمع قوة وفاحت
اى ظهرت والقطيعة الهجران والجوى الرائحة ولحب بفتح اللام وكسر الحاء
المهملة وضم الباء المثناة الفوقية وسكون الموحدة اى الحلنى الكبر ولازبنى بالزاء
وفتح الموحدة بعدها نون مكسورة اى لازمنى واللازب افصح من اللازم وعدة

العلل اى كثرتها ووجبت اى اضطربت يقال وجب القلب وجيبا اذا اضطرب
وفارقنى علدة بفتح العين المهملة وسكون اللام وفتح الدال المهملة صلابة من الكبراء
اى تغير وخول بفتح الخاء المعجمة وفتح الواو اى خشم وانتشار جنانى بفتح الجيم اى
قلبى ونابات اى مصيبات وحول بكسر الحاء المهملة وفتح الواو اى انتقال وبين حول
وحول الجناس المشوش قوله والعلم حال اى تحول استعماله بمعنى صار وبطل منه
البطلان وجال من الجولان وهو الدوران استعمل بمعنى حال للجناس المصحف و
التحول بضم القاف يبس الجلد ونطل بفتح النون والطاء المهملة عظم وكثر وبين بطل
ونطل الجناس المصحف والصفاء بالمد خلاف الكدر وهيهات اى بعد وايفاع
بفتح الهمزة وسكون التحتية وبفتح الفاء بعدها عين مهملة غلمان يعنى اذا كان الام
كذلك فالصفاء بعد يا غلمان الامل قوله الحاح اى ملازمة السوال ثانيا يعنى
اعادوا السوال ثانى مرة بعد هذا الاعتذار ذكرته لهم قوله وعنان الاقتراح
عطف على الالحاح اى اعادوا عنان الاقتراح والعنان بكسر العين المهملة
السيران اللذان فى اللجام يمسكهما الشخص بيده والاقتراح الطلب منه
غير روية على سبيل الارتجال ثانيا اى صارفا وهو حال من فاعل اعادوا جعل
الاقتراح كالفرس وا ثبت له لجاما وجعلهم يلوونه ففيه استعارة بالكناية يتبعها
التخييلية حيث شبه الاقتراح بالفرس الجموح فى الشدة والقوة ثم استعار له اسمها
ولم يصرح باللفظ المستعار بل رمز اليه بذكر لازمه الدال عليه وهو العنان واثبته
للمستعار له تخييلا وبين ثانيا وثانيا الجناس التام قوله لو صل الى ضرب اخماس
باسداس اى يسعى فى المكر والخديعة قوله فلاح اى فيد المعنى ظهر فيه اى فى

بهذا الالحاح وملازمة السوال وفلاح الثاني هو الفوز والنجاة وبين فلاح وفلاح
الجناس المركب المتشابه **قوله** اسعاف حاجتهم اى قضاؤها من قولهم اسعفت
الرجل لحاجته اى قضيتها والانجاح الظفر بقضاء حاجاتهم **قوله** فايقهت
بفتح الهمزة وسكون التحتية وفتح القاف وسكون الهاء اى اطعت كلامهم **قوله** وشرعت
مراسمهم شرع انما يتعدى بحرف الجر فلو قال شرعت فى مراسمهم لكان اولى اللهم الا
ان يقال ضمن شرع معنى بين فصح تعديته بنفسه وهو بعيد والمعنى لا ايساعد
عليه وعلى هذا التقدير نفوته مراعات السجع والمرام مصدر ميمي من رام يروم
روما وهو ههنا بمعنى المقصد اى مطلوبهم والالهام القاء معنى فى القلب بطريق
الفيض وقولنا بطريق الفيض احترازا عن الفكر فان حصول صورة النظر فى القلب
بطريق الاشتغال والحركة وزاد بعضهم قيدا آخر وهو من الخير بعد فى القلب احترازا
عن الوسوسة وقد يقال لا حاجة الى هذا القيد لاخراج الوسوسة لان الفيض
فعل فاعل يفعل دائما لا لغرض ولا لعوض وهذا يشعر بالاعطاء بطريق الفيض والا
فيخرج الوسوسة به والصواب ما طابق الواقع وقيل ما طابقه الواقع فرقا بينه
وبين الصدق اعنى ان المطابقة فى الصدق تعتبر من جانب الحكم وفى الصواب
من جانب الواقع فمعنى صدق الحكم مطابقته الواقع ومعنى صواب الحكم مطابقة
الواقع اياه **قوله** الحمد لله لم يتعرض الشارح لبحث الحمد كما فعل فى الشرح
القديمي وقال اما بحث الحمد فقد تركته بالعمد لاشتهاره فى اوائل الشروح
بحيث يفضى بحثه الى بلاغ البلوج واعلم ان الالف واللام فى الحمد للجنس كما هو
الاصل فيها فيفيد مع لام الجر تفرده سبحانه وتعالى باستحقاق جميع المحامد

استحقاقا لتراسيا ولا يرد ان العباد يستحقون الحمد على كسبهم الجميل من افعالهم
وان لم يكن مخلوقة لهم لان هدايتهم الى الكسب واقدارهم عليه من خلق الله تعالى
فهو المستحق فى الحقيقة عليه دونهم ويجوز ان يكون للاستغراق بمعونة المقام
وهذا مذهب الجمهور فتدل الصيغة بالمطابقة على ما سبق واعلم ان قولهم التقدير الحمد
ثابت لله ليس معناه انه قائم به لانه حادث قائم بالحامد بل معناه مستحق له ويلزم
الاستحقاق به اختصاص ماهية الحمد به والحق فى تفسير الحمد لله المحمودية ثابتة لله
فهو من اطلاق المصدر وارادة المفعول والمحمودية قديمة **قوله** اى دلنا فيه شيء
لان هدى يتعدى الى المفعول الثانى بنفسه وباللام والى يقال هداه الطريق اذا
اوقفه الطريق وسار معه حتى بلغ المقصد وهداه الى الطريق اذا اعلمه ان الطريق
فى ناحية كذا وهى وظيفة الرسل وهداه للطريق اذا ذهب به الى رأس الطريق
كذا قالوا ودل انما يتعدى الى الثانى بعلى وشرط المفسر ان يكون مطابقا للمفسر
والجواب انه قد شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى
المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له على انه يجوز تفسير اللازم بالمتعدى وعكسه
كما صرح به المرادى **قوله** وقيل معناه خلق الهداية وقد عرفت ان المعنى
الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولما كان افعال العباد غير مخلوقة لهم عند شايخنا
جعلوا الفعل المسند اليه عبارة عن خلق الهداية والمعتزلة لما اعتقدوا ان افعال
العباد مخلوقة لهم وان الهداية من افعالهم اولوها بالدلالة الموصلة وجعلوا
اسناد الفعل اليه تعالى مجازا بناء على اصلهم الفاسد نعم قد تضاف الهداية عندنا
الى غير الله كقوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم وان هذا القرآن يهدى

وهو مجاز عقلي من اسناد الفعل الى غير ما هو له لكونه سببا في حصوله قوله وهي
الدلالة الموصلة الى المطلوب ما ذكره صاحب الكشاف تفسير للهداية عند المعتزلة و
ما ذكره الرازي تفسيرها عند اهل السنة وهذا هو المشهور في كلام المفسرين
وفي كلام بعض المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق
الصواب قيل يمكن التوفيق بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب
استعمالات الشرع والمشهور بين القوم هو المعنى اللغوي او العرفي وذكر
الاصفهاني في شرح الطوالع ان الهداية وجدان ما يوصل الى المطلوب وهو غير مرضي
لان ذلك الوجدان هو الاهتداء لا الهداية لان من وجد المطالب ولم يدل عليها
غيره يقال هو مهتد لا هاد اللهم الا ان يقال هذا التعريف للهداية بمعنى الاهتداء قوله
فانها اي الهداية مستعملة في كلا المعنيين وهما الدلالة الموصلة والدلالة على ما
يوصل قوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء هذا مثال
استعمال الهداية في الدلالة الموصلة ومعنى الآية انك لا تقدر ان تدخل في الاسلام
كل من احببت ان يدخل فيه ولكن الله يدخل من يشاء قوله واما ثمود فهديناهم
الآية هذا مثال استعمالها في الدلالة على ما يوصل والمعنى نصبنا لهم الدلائل
الفارقة بين الحق والباطل ودعوناهم فاستحبوا العمى على الهدى اي ما دعوا اليه
من الهداية وهذه الآية ترد على التفسير المشهور للمعتزلة على ما لا يخفى قوله ولذا
عرفها المتقدمون الخ وجه التأييد بهذا انه يلزم من خلق الاهتداء في العبد
ان يصل الى المطلوب وهذا معنى قوله ولكن الله يهدي من يشاء اي يوصله
الى المطلوب بخلق الاهتداء فيه فان قلت يرد على تعريف المتقدمين

مثل صداه فلم يهتد قلت هو مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء بالنسبة
الى اصل الوضع وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع الاستعمال قوله وبعضهم
دفع دفعها فبقي اعتراضات صاحب الكشاف قوله جدوى اي نفعا وفائدة وقيل
لا منافاة بين تعريف الرازي والزمخشري لان ما قاله الزمخشري محمول على
الهداية الكاملة وما قاله الرازي محمول على مطلق الهداية فتأمل قوله الى صراط
مستقيم اصله الطريق الواضح الذي لا عوج فيه وقيل هو كل قول وفعل يرضاه الله تعالى
والمراد به هنا الشريعة النبوية والملة الحنيفية اي المائلة الى دين الاسلام والشريعة
والملة والدين بمعنى واحد وهو الطريقة المعهودة عن النبي عليه الصلوة والسلام
غير انها ان اخذت من حيث املاء الشارع يسمى ملة وان اخذت من حيث
الاذعان يسمى دينا وان اخذت من حيث انه جعل سبيلا مسلوكا وطريقا واضحا
يسمى شرعا وشريعة وهو في الاصل الطريق الطاهر ومورد الماء نقلت الى ما
شرعه الله لعباده من الاحكام قوله وهذا يعني قوله الصراط المستقيم
تلويح اي اشارة الى براعة الاستهلال وهو لفظ مركب من برع واستهل بمعنى
فاق واستهل بمعنى خرج صوت الصبي حين خروجه من الفرج ثم نقل وسمي به كل ما
يشعر بالمقصود من ذلك العلم وحاصلها ان يكون في ابتداء الكلام ما يشعر
اجمالا بما سيق له الكلام ليكون الابتداء دالا على الانتهاء وهذا هو المطلع المذكور
في البيان وقيل هي ان يكون افتتاح الخطبة دالا على غرض المتكلم قوله لان
الشريعة علة لكون ذلك تلويحا الى ما ذكر وبيانه ان الصراط المستقيم هو الشريعة
النبوية وهي تستفاد من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وانما اقتصر ان

على الاولين لكونهما اصلا للاخيرين في الواقع واصول الفقه باحث عن كيفية استفادة
الشرعية في الكتاب والسنة فيكون تلويحا الى براعة الاستهلال وكان هذا من المص
رعاية للمناسبة بين التحميد والتصنيف على ما قيل ذكر التحميد متضمنا مضمون الكتاب
من شرط التصنيف قوله والصلوة وهي من الله الرحمة على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
ومعنى الرحمة تعظيم شريعته وابقاؤها الى يوم القيمة وفي الآخرة تشفيعه في امته
ومن الملائكة الاستغفار له وهو من باب قوله صلى الله تعالى عليه وسلم انه ليغان
على قلبي واني لاستغفر الله في كل يوم مائة مرة على احد الوجوه وهو ما نقل عن الجنيد
قدس سره ان العبد قد ينتقل من حالة الى حالة اخرى ارفع منها وقد بقي عليه
من التي نقل عنها بقية يشرف عليها من الحالة الثانية وهي كالسيئة ان كان من
المقربين فيطلع الله الملائكة على ذلك اذا وقع للنبي فيستغفر له الملائكة تعظيما له ومن
المؤمنين دعاء له بجنة المقام المحمود واولى ما يراد بها ههنا ما امرنا به عليه الصلوة
والسلام بقوله سلوا الي الوسيلة والفضيلة والدرجة العالية الرفيعة ولاستلزام الدعاء
المقبول فضلا ووقوع المطلوب على من طلب له وايصاله كانت الصلوة على الرسول
بشر خصه الله تعالى بسماع وحيه وامره بتبليغه والنبي بشر خصه الله تعالى بسماع
وحيه وقد ترك المص السلام وقد صرحوا بانه يكره ترك الصلوة والسلام والاقتصار
على احدهما وقيل المراد بالكراهة خلاف الاولى وليست على بابها فان الاتيان بهما
فيه اجر وتركهما او ترك احدهما مخل بذلك الاجر وتارك للاولى اعلم ان للفضلاء
في ابتداء التاليف سبع طرق ثلثة منها واجبة وهي البسملة والتعقيب بالحمد لله
والصلوة على النبي عليه الصلوة والسلام واربعة جائزة احدها ذكر باعث التاليف

والثاني تسمية الكتاب والثالث مدح الفن الذي فيه التاليف والرابع
ذكر كيفية وقوع المؤلف اجمالا وهو المسمى ببراعة الاستهلال قوله من اختص بعض
الناس وفيهما لان الاختصاص يجيء لازما ومتعديا قال يختص برحمته من يشاء
والمتعدي افصح لانه لغة القران اعلم ان المص ادخل الباء على المقصور تشبيها على الشائع
في الاستعمال لان الاستعمال في الاصطلاح العرفي ان المقصور هو المذكور بعد الباء
على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر اي ذكرته دون غيره وجعلته من بين الاشخاص
مختصا بالذكر ومنه قوله تعالى يختص برحمته من يشاء وقد يدخل الباء على المقصور
عليه في العرف على خلاف القياس تقريبا على الافهام كقول بعض الفقهاء ويختص
القسم بالزوجات قوله ملكة وهي كيفية راسخة في النفس والكيف عرض لا يتوقف
تعقله على تعقل الغير ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فخرج
بالقيد الاول الاعراض النسبية وهي الاين والمتى والاضافة والوضع والملك
والفعل والانفعال وبالثاني الكميات كالطول والعرض والعمق وبالثالث
النقطة والوحدة عند من قال انهما من الاعراض وبالرابع الكيفيات المقتضية
للقسمة واللاقسمة بواسطة اقتضاء محلها ذلك كالعلم المنقسم بانقسام محله
قوله يحصل بها اي بسببها قوله من غير سبق روية اي فكر وتامل ونظر
يقال روّيت في الامر اذا اثبت النظر فيه وروّيت اي فكرت قوله ولذا الخ
ولكون المختص به هو محمد عليه الصلوة والسلام لم يذكر المص باسمه للاستغناء عنه بذكر
الصفة الخاصة به قوله يعني اذا تادب بآداب القران والادب ملكة تعصم من
قامت هي به عما يشينه وقيل هو اسم يقع على كل رياضة محمودة يتخرج بها

الانسان فی فضیلته من الفضایل وقیل الادب فی الاصل الدعاء ومنه الادب
لدعاء الناس الی المحامد ثم غلب استعماله علی علم اللغة والاعراب قوله بذل المعروف
البذل بالذال المعجمة الاعطاء من غیر مقابلة قوله کان موصوفا بها ای بالبذل
وکف الاذی قوله الابعد تخلقه بها ای بهذه الخصال الثلث وهی الصلة
والعفو والاحسان لانه اکمل البشر والاکملیة انما تکون اذا تخلق بما امر به ضرورة
قوله وعلی اله ال اصله اهل عند البصریین قلبت الهاء همزة والهمزة الفا
وقیل اصله اول قلبت الواو الفا واله من جهة النسب اولاد علی وجعفر وعقیل
والعباس والحارث بن عبد المطلب ومن جهة الدین ما روی عن النبی علیه الصلوة و
السلام حین سئل عن آله من آلک قال علیه الصلوة والسلام آلی کل مؤمن
او کل مؤمن تقی علی اختلاف الروایتین والظاهر انه علیه الصلوة والسلام اراد منه
جهة الدین والنصرة هذا علی ما فی بعض النسخ من عدم ذکر الصحب اما علی ما فی
البعض الآخر من ذکره فالظاهر انه اراد من جهة النسب بعطف صحبه علیه لان
یکون من عطف الخاص علی العام ثم الال فی الاصل وان کان بمعنی الاهل الا انه
خص استعماله فی الاشراف من ذوی العقول فلا یقال ال الحائک وال الحجام
بخلاف الاهل واما قیل آل فرعون لتصوره بصورة الاشراف قوله وصحبه علی
ما فی بعض النسخ هو اسم جمع لصاحب وقیل جمع صاحب والصحابی منسوب الی
صحابة النبی علیه الصلوة والسلام وهو من لقی الرسول علیه الصلوة والسلام وهو
مؤمن ومات کذلک وان تخللت ردة طالت الصحبة اولا وهم عند وفاته علیه الصلوة
والسلام مائة الف واربعة عشر الفا کلهم اهل الروایة عنه علیه الصلوة والسلام قوله

قوله الذین قاموا بنصرة الدین القویم وهی اعلاء الکلمة واظهار الملة واعلم ان المصنف
صدر الکتاب بثلث فقرات فی کل منها اشارة الی براعة الاستهلال اما الاولی
فقوله هدانا الی الصراط المستقیم فاشعر بانه من العلوم الدینیة واما الثانیة ففی
الصلوة علی الرسول علیه الصلوة والسلام حیث قال علی من اختص بخلق العظیم
فاشعر بانه من العلوم المتعلقة بالقرآن واما الثالثة ففی اتباعه حیث قال الذین
قاموا بنصرة الدین القویم فاشعر بتصریح ذکر الدین فیها انها من العلوم الدینیة
قوله ومن یبتغ غیر الاسلام دینا وقال تعالی ام لهم شرکاء شرعوا لهم من الدین
ما لم یاذن به الله وقال تعالی لکم دینکم ولی دین ودینهم فی الحقیقة مخالف
للدین الحق لقوله تع ما لم یاذن به الله وما لم یاذن به الله یخالف لما اذن به
بالضرورة قوله فالدین یقول علیهما ای دین الحق وغیر الحق بالاشتراک
اللفظی والاشتراک اللفظی هو ان یکون اللفظ له معنیان او معان مختلفة
موضوع لکل منهما علی حدة کالعین فانها موضوعة للباصرة والماء والذهب
والرکبة علی السواء فلفظ العین مشترک بین هذه المعانی اشتراکا لفظیا
والاشتراک المعنوی هو ان یکون اللفظ موضوعا لمعنی واحد کلی تحته افراد کثیرة
کالانسان فانه موضوع للحیوان الناطق وتحته افراد کثیرة من زید وعمرو و
بکر وغیرها ثم لا یخ اما ان یکون حصول هذا المعنی فی افراده الذهنیة والخارجیة
علی السواء او لا فان تساوت فی صدقه علیها یسمی متواطئا من التواطئ
وهو التوافق کلفظ الانسان فان صدقه علی افراده بالسویة والا یسمی
مشککا وهو علی ثلثة اوجه تشکیک بالاولویة وتشکیک بالشدة والضعف

بان يكون حصوله فى بعض الافراد اشد من البعض وتشكيك بالتقدم والتأخر

قوله لان بعض الاديان اشد بحسب الكيفية المراد بالكيفية الايمان لانه كيفية نفسانية اذ هو اذعان وقبول لنسبة الصدق الى المخبر او الخبر وهو معنى التصديق وبالكمية الفروع والاحكام ولا شك ان ديننا اشد من بقية الاديان اما من جهة الكيفية فلافضلية الرسول وكون اكثر معجزاته بديهية بخلاف معجزات سائر الانبياء التى قبلنا فان اكثرها كانت نظرية والبديهى اثبت واوقع فى النفس من النظرى لاستواء العامة فى القبول والاذعان اليه لعدم توقفه على نظر واستدلال واما من جهة الكمية فلان فروع ديننا واحكامه اكثر من احكام جميع الاديان لان غالب الاديان والشرايع الماضية كانت احكامهم قواعد كلية كالامور الخمسة وقد استعمل الشدة فى الكمية مجازا عن الكثرة ولا شك ان بعض الاديان يكون اشد واثبت باعتبار قوة ظهور المعجزات وافضلية الرسول وكثرة الاحكام والنظر فى الادلة ووضوحها ولذا قالوا ان الايمان التفصيلى وهو الايمان بكل فرد فرد بدليله اقوى واكمل من الاجمالى واما قولهم ان الايمان الاجمالى لا ينحط عن درجة التفصيلى فانما هو بالاتصاف باصل الايمان فاعلم ذلك

قوله والدين وضع الهى سائق لذوى العقول المراد من الوضع التخصيص وهو كالجنس يشمل التخصيصات الالهية وغيرها وباقى قيودها كالفصل

قوله المحمود بالنصب مفعول الاختيار ويجوز الجر قوله الى الخير قال ابو عبيد الخير الكرم ويستعمل بمعنى المصدر ويراد فيه الخير بالتشديد يقال خير بالسكون وخير بالتشديد وامرأة خيرة وخيرة قال ابو اسحاق فى قوله تعالى

فيهن خيرات حسان اى خيرات الاخلاق وحسانها قال وقد قرئ بالتشديد قال ابو الليث رجل خير بالتشديد وامرأة خيرة ففرق بين الخير والخيرة واحتج بالآية قال الازهرى لا فرق بينهما عن المعرفة باللغة وتستعمل بمعنى افعل التفضيل تقول فلان خير الناس فلا تقول اخير فلا يؤنث ولا يثنى ولا يجمع لانه فى معنى افعل التفضيل

قوله عن الاوضاع الصناعية الحاصلة بصنع صانع كالتشكلات التى للبشرية فانها اوضاع صناعية وكالحرف من الخياطة والحياكة وغيرها مما كان بتسويل الشياطين للكفار والمنافقين بشياطينهم قوله الغير السائقة اى الغير الحاصلة والداعية كتخصيصاته تعالى انبات الاراضى والاشجار فى بعض الاماكن بالاحيان المعينة له قوله لذوى العقول الخ قيل الاصوب ان يجعل سائق لذوى العقول قيدا واحدا احترازا عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان والاحيار قوله كالوجدانيات اى كالحكم بان لنا جوعا وعطشا وخوفا وغضبا فان كل احد يجد من نفسه ذلك من غير اختيار فيه والعقل يحكم بذلك باستعانة الحواس الباطنية قوله المحمود عن الكفر يمكن ان يكون المحمود صفة مادحة للاختيار اشارة الى ان التكليف حسن كما هو المذهب الصحيح ويجوز ان يكون احترازا عن الكفر كما ذكره الشارح فانه وضع الهى عند من يقول بخلق افعال العباد فارادة غير الحسن سائق لذوى العقول باختيارهم المذموم

قوله وقوله بالذات الخ يفهم من كلام الشارح ان هذا القيد لبيان الواقع وبعضهم احترز به عما بالعرض والظاهر ما قاله الشارح ويمكن ان يكون متعلقا بالخير ومعناه ان ذلك الخير وهو ما عده الكريم من الكرامات بذاته خير قوله فان ذلك الى صلاح المناسب كالعلوم والادراكات والكتابة والضحك المناسب للانسان

وكالمشي المناسب لجميع الحيوانات واحترز به عن غير المناسب كالنهيق والصهيل
بالنسبة الى الانسان قوله من القوة الى الفعل القوة كون الشيء من شانه
ان يكون ولم يكن بكائن والفعل كون الشيء من شانه ان يكون وهو كائن
وقيل القوة امكان حصول الفعل مع عدمه وهذا المعنى هو المتعارف عند المنطقيين
كما يقولون الانسان كاتب بالقوة اي يمكن حصوله مع عدمه الانسان كاتب
بالفعل اي حال كونه يكتب قوله كمال الكمال ما يكمل به النوع في ذاته او في صفاته
والاول هو الكمال الاول لتقدمه على النوع كالهيولى والصور النوعية فان الصورة
الجسمية مع الهيولى طبيعة جنسية ناقصة غير محصلة وانما تحصل وتكمل نوعا
بانضمام الصورة النوعية اليها وكذا الجنس طبيعة ناقصة غير محصلة وانما تحصل
بانضمام الفصل اليه والثاني ما يتبع النوع من العوارض كالعلوم وساير الفضائل
وهو الكمال الثاني لتأخره عن النوع قوله ذكر اعلم تنبيها اه اعلم يذكر في ابتداء
الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه
فيثبت السامع له ويصغي اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليته ولا يضيع
الكلام فحسن موقعه في مثل هذا المقام كما حسن موقعه في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
والمراد الخطاب العام لكل من تصدى لقراءة كتابه وهذا لا ينافي ان اعلم موضوع
الخطاب الواحد المذكر لان دلالته على الخطاب بالعام لا ينافي وضعه للواحد اذ ليس
الغرض مخاطبا معينا قوله كل مفهوم مركب اه لابد للشارع في علم ان يتصوره
بوجه ما اما بحده او برسمه او بلازم من لوازمه ليمكنه التوجه اليه اذ لو لم يتصور
الشارع ذلك العلم لكان طالبا للمجهول المطلق وهو محال لامتناع التوجه نحو

المجهول

المجهول المطلق وان يعرف موضوعه وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ليتميز
ذلك العلم المطلوب عنده عما سواه من العلوم مزيد امتياز لان تمايز العلوم
بحسب تمايز الموضوعات فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه باعتبار
ان موضوع علم الفقه افعال المكلفين من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وموضوع
اصول الفقه الادلة السمعية من حيث انها تستنبط عنها الاحكام الشرعية
فلو لم يعرف الشارع في العلم ان موضوعه اي شيء هو لم يتميز العلم المطلوب عنده
مزيد امتياز ولم يكن له زيادة بصيرة في طلبه وان يعرف غايته بان يصدق بفائدة
من فوائده معتد بها بالنظر الى مشقة تحصيل ذلك العلم ليزداد سعيه في تحصيله
اذ لو لم يعرف غايته والغرض منه لكان شروعه فيه وطلبه له تعجبا وان يعرف استمداده
بجواز توقفه على علم آخر كتوقف علم التفسير مثلا على اللغة والنحو والمعاني والبيان
وغير ذلك فلو لم يعرف استمداده لم يحصل مقصوده كما ينبغي اذا تقرر ذلك فاصول
الفقه مركب اضافي كل واحد من جزئيه وضع لغة لمعنى ثم نقل عن مفهومه الاضافي
وجعل علما لهذا العلم ومفهومه الاضافي غير صادق على مفهومه العلمي فان مفهومه الاضافي
ادلة الفقه ومفهومه العلمي العلم الخاص ولا شك انه غير صادق عليه ولان الثاني
منقول لا التفات فيه الى حال الاجزاء من ولا الى دلالتها على ما وضعت له وانما لا التفات
فيه الا الى ما نقل اليه والاول بالعكس كعبد الله علما ومضافا فلا بد لكل اعتبار من المفهومين
حد واشد هما تعلقا بهذا المقام المفهوم العلمي والشارح رح انما بين المفهوم الاضافي
وكان الاولى بيان العلمي لانه المقصود وانما لم يبين المفهوم العلمي لان المصنف ليس مراده
الا الاضافي بقرينة قوله ثلاثة والرابع القياس فانما حده مضافا فيتوقف على معرفة

المضاف والمضاف اليه لان معرفة المركب موقوفة على معرفة اجزائه فالاصول جمع
اصل وهو من الاسماء الاضافية التي لا يتصور الا بالقياس الى شئ آخر يكون فرعا له
والفرع ايضا لا يتصور الا بالقياس الى شئ آخر يكون اصلا له فيكون تصور كل منهما مع
تصور الآخر لا بالآخر فان الاول لا يقتضي دورا بخلاف الثاني والاصل في اللغة
ما ينبني عليه الشئ من حيث ينبني عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه من حيث
ينبني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في
تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرته ثم نقل الاصل في العرف الى معان
مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل وكلها تناسب المعنى اللغوي فان المرجوح
كالمجاز مثلا له نوع ابتناء على الراجح كالحقيقة وكذا الفروع الجزئية والمدلول بالقياس
الى القاعدة والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به هنا الدليل وذهب بعضهم
الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي
كابتناء السقف على الجدران يشمل العقلي كابتناء الحكم على الدليل فيحمل على المعنى
اللغوي وبالاضافة الى الفقه يعلم ان المراد الابتناء العقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني
هو عليها ويستند اليها ولا معنى لمستند الشئ ومبناه الا دليله ولقائل ان
يقول الابتناء العقلي يشمل ابتناء الاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على العلل
والافعال على المصادر ونحو ذلك فلا يخصص ابتناء الحكم على الدليل الا بالارادة فلا حاجة
الى جعل الاصل بالمعنى اللغوي الشامل للنقض وغيره لان المعنى العرفي وهو الدليل مراد
قطعا والفقه في اللغة الفهم ومنه قوله تعالى ما نفقه كثيرا مما تقول اي ما نفهم قال
ابن عطية في تفسيره يقال فقه الرجل بحركات القاف الثلث فالفتح اذا سبق غيره

الى الفهم والكسر اذا فهم والضم اذا صار الفقه له سجية وفي الاصطلاح العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية الاستدلالية بالتفصيل والعلم هو الاعتقاد الجازم المطابق
ويطلق على الاعتقاد الراجح الذي هو القدر المشترك بين اليقين والظن وهو المراد
هنا فقيل يخرج بقيد الاستدلال ما علم كونه من الدين بالضرورة كاركان الاسلام
فانه ليس من الفقه لانه ليس باستدلالي واجيب بالمنع وكون الدليل على الحكم
قطعيا لا يخرج عن كونه استدلاليا فان الاستدلالي اعم من القطعي والظني والحق ان الفقه
بعضه قطعي ثابت بالكتاب والسنة المتواترة وبعضه ظني ثابت بخبر الواحد والقياس
كذا في شرح البديع والتعريف الاول مناسب لاصطلاح المتكلمين لان العلم عندهم
مقابل للظن فالعلم بمنزلة الجنس وباقي قيوده كالفصل واما حده علما فهو العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
توصلا قريبا فاستنباط الاحكام فصل فخرج استنباط الصنايع والماهيات والصفات
والشرعية للعقلية والفرعية للاصولية والتفصيلية للاجمالية والتوصل القريب فخرج
العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما الى
الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على
مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على معرفة استنباط الاحكام من
الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد علم الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب
صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والمراد بالقواعد هي القضايا الكلية التي تقع كبرى
لصغرى سهلة المأخذ عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول مثلا فاذا
قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع واجب فالحج واجب

فضم القضية الكبرى الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من
القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه واعلم ان القاعدة والضابطة
والاصل والقضية والقانون بمعنى واحد وهو امر كلي منطبق على جميع جزئياته
ليتعرف احكامها منه نحو الامر للوجوب فانه قاعدة كلية تصدق على اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة بان يقال هذا امر وكل امر للوجوب فهذا للوجوب وموضوع اصول
الفقه الادلة السمعية الكلية من حيث يستنبط منها الاحكام الشرعية
والصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام غاية ما في الباب ان مباحث الادلة
اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال وغاية اصول الفقه وفايدته قوة
اثبات الاحكام لافعال المكلفين اخذا من شخصيات الادلة والغاية والفائدة
معناهما واحد والفرق اعتباري وكل مصلحة يترتب على فعل تسمى غاية من حيث
انها طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه وقيل الغاية هي العلة الحاملة
على طلب الشيء واستمداده من الكلام العربية والاحكام الشرعية اما الكلام
فلتوقف افادة الادلة لاحكامها على معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله وصدق
الرسول فيما جاء به وغير ذلك مما لا يعلم في غير علم الكلام واما العربية فلتوقف معرفة
دلالة الادلة على العلم بموضوعاتها لغة من الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص
والاطلاق مع التقييد والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة والصريح و
الكناية وغير ذلك واما الاحكام فلان الادلة تتوقف على تصور الاحكام لانها
ليقصد ويتمكن من ايضاح المسائل بالشواهد لا على العلم بثبوتها لاستلزام
الدور لان العلم بثبوت الاحكام متوقفة على اصول الفقه فلو توقف اصول

الفقه

الفقه على معرفة الاحكام من هذه الجهة لزم الدور والمراد بتصور الاحكام تصور
الوجوب والحرمة والندب والصحة والكراهة والفساد والاداء والقضاء ليتمكن
من اثباتها ونفيها بالدليل لاستحالة كون الامر للوجوب مثلا بدون تصور الوجوب
وكذا الباقي هذا واعلم ان المصنف خالف مصطلح عامة الاصوليين في التعبير بالاصول
الشرع لما ذكره الشارح من الفائدة التي قصدها ونحن قد تكلمنا بالعبارة المشهورة
بينهم هذا واصول الدين علم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة
اليقينية وموضوعه ذات الله تعالى والموجود من حيث هو او المعلوم موجودا
كان اولا وفائدته الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية هذا والغرض من تعريف
سائر العلوم انما هو امتياز المعرف عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا اعطاء الحقيقة
لانها مسائله وهي لا تعلم الا بالوقوف عليها **قوله** وهذا القيد يعني قيد الحيثية
لا بد منه اي ظاهر كلام الشارح يدل على انه يجب ذكر هذا القيد في تعريف الاصل
وعدم ذكره مخل ممنوع لان قيد الحيثية مراعى في الامور التي تختلف باختلاف
العبارات والاضافات وان لم يصرح به وكثيرا ما يحذفون هذا القيد اعتمادا على الاعتبارات ح
شهرته وانسياق الذهن اليه والحاصل ان الدلالة على الحيثية اما صريحية
او التزامية ولا يقال الحد ود لا تتم الا بدلالة الالتزام لانا نقول ذلك قول البعض
وعليه لا مانع اذا كانت الدلالة مشهورة متبادرة الى الذهن كما هنا ولفظ
حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث
هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار **قوله** فان هذه الاصول فرع لما بينا
ان هذه الاصول فرع بالنسبة الى علم التوحيد لابتنائها عليه واصل بالنسبة الى الفقه

فلو لم يذكر قيد الحيثية لانتقض تعريف الاصل بتعريف الفرع وبالعكس
وقد عرفت انه لا يحتاج الى ذكره صريحا قوله قال الشراح المراد شرايع محمد
وغيره قوله بالمصدر اى الشرع كالعدل والزور بمعنى العادل والزاير فيكون
المعنى الادلة التى نصبها الشارع وهو من اضافة المسبب الى السبب لان
الشارع سبب والاصول مسببة عنه قوله وهو الله تعالى او الرسول فالله هو
الشارع فى الحقيقة والرسول هو الشارع بحسب الظ لانه الذى اوصل الشرع الينا
فهو سبب قريب قوله لكونه اى الشارع معروفا بيان لكون اللام للعهد قوله
تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله وعبد الخليفة قوله او المفعول
اى يجوز ان يراد بالمصدر المفعول اى المشروع كالضرب بمعنى المضروب و
الخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اى الادلة التى تثبت بها المشروعات
ثم المشروعات تتناول الاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه
الجميع ومن المعلوم ان القياس لا مدخل له فى اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع
الادلة التى تثبت بها المشروعات هذا من غير نظر الى ان كل واحد يثبت الجميع او البعض
وان كان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظ فالمعنى الادلة التى تثبت بكل واحد منها
الاحكام قوله ويكون اللام فيه اى فى المصدر للجنس اى جنس المشروعات والاضافة
اضافة السبب الى الحكم والدليل الى المدلول فان قلت لم لا يكون اللام للاستغراق
قلت لان المشروعات يتناول الاسباب والشروط وان القياس لا مدخل له فى اثباتها
كما ذكرنا اللهم الا ان تخصص المشروعات بالاحكام وهو الظ فيصح جعلها للاستغراق
لكن الاصل فيها الجنس قوله وفيه اشارة اى فى كون الاضافة لتعظيم المضاف اليه

اشارة

اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة معظمة يلزم رعايتها ويجب
تلقيها بالقبول قوله واضافته اى المصدر والاولى ان يقال والاضافة
كما تقدم قوله لتعظيم المضاف اليه كقولك استاذى فلان وقولنا الله الهنا
ومحمد نبينا قوله وهذا التوجيه يعنى الذى قاله الشارح الخ قوله وههنا كذلك
اى لم يمكن حمل المصدر على معناه وهو البيان والاظهار لان الاصول ليست
اصولا لنفس البيان الذى هو معنى الشرع وهو ظ ولهذا كان المراد اصول
الشارع او المشروع لعدم استقامة حمل المصدر على معناه قوله والاظهر
انه اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرهما لانه حقيقة عرفية
بخلاف حمله على الشارع او المشروع فانه مجاز والحمل على الحقيقة اولى قوله
يقال شرع محمد الخ هذا تاييد لكون الشرع اسما لهذا الدين كالشريعة ووجهه انه
لا فرق بين الشرع والشريعة لانه يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد اى دين محمد
ثم استدل على ان الشريعة هو الدين بما ذكر فى الصحاح فيكون المراد بالشرع هو
الدين قوله لان اصول علم الكلام وفيه نظر لانا لا نسلم ان هذه الادلة
اصول ايضا بالنسبة الى اصول الدين لان كون هذه الادلة حجة فرع على اصول
الدين فلا يكون اصلا له وذلك لان كونها حجة متوقف على معرفة الله وصفاته
من حيث انه اله واحد موجود عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات مختار لما يشاء
مرسل للرسل منزل للوحى اليهم مظهر للمعجزة على ايديهم وعلى معرفة كون الرسول
نبيا صادقا فيما جاء به من عند ربه وغير ذلك مما لا يعلم الا فى اصول الدين فلو توقف
اصول الدين عليها للزم الدور كذا قيل واجيب باختلاف جهة التوقف

فان الكلام يتوقف عليها من حيث الاعتداد به وتوقفها عليه بحسب الذات
وتوضيحه ان العقايد الدينية وان استقل بها العقل لا يعتد بها الا اذا اخذت
من الشرع والاصول متوقفة على الكلام لتوقف حجيتها على وجود الباري وصفاته
فالعقايد من حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب والسنة المتوقفين عليها بحسب
الذات فلا دور لاختلاف جهة التوقف واجيب ايضا بان المتوقف على الشرع انما هو
وجوب الايمان كما هو مذهب البعض من انه لا وجوب الا بالسمع والشرع متوقف
على نفس الايمان فلا دور **قوله** ولقائل ان يمنع الافادة اى لا نسلم انه لو قال
اصول الفقه افاد التخصيص بالفقه ولئن سلم انه يفيد التخصيص فلا نسلم الافادة
مطلقا بحيث يكون الاصل مقصورة على الفقه لا يتجاوز منه الى غيره بان لا يكون
اصولا لغيره بل انما يفيد تخصيص الاصول بالفقه من جهة استنباط المعاني
اى الاحكام الفقهية بدلالة المادة اى مادة لفظ الفقه وذا لا ينفي اصالتها لغيره
والجواب ان الاضافة الحقيقية يقتضي تخصيص المضاف بالمضاف اليه دون غيره
كغلام زيد اذ التخصيص هو التفرد بالشيء دون غيره ومنه خصصت فلانا بالذكر
وتخصك بالعبادة لا نعبد غيرك ولو كان الاصول اصولا لغير الفقه ايضا لم يكن
لتخصيص الاضافة فائدة فتامله **قوله** فالاولى ان يحال الشرع بمعنى المشروع
قال بعض الشراح وهذا الوجه اى كون الشرع بمعنى المشروع هو الراجح اذ احد
المتضايفين يضاف الى الآخر من حيث هو متضايف لا الى غيره فيقال اب الابن
فاذا اضيف الاصول الى شيء يتبادر الى الذهن ان ذلك الشيء فرع له **قوله**
والمراد به اى بالمشروع مشروع خاص وهو الاحكام الشرعية بخلاف المشروع

الذي قاله الشراح اولا فانه يشمل الاحكام الفرعية والاعتقادية **قوله** فهو مرادف
للفقه في كلام صاحب التبيين ما يدل على انه ليس مرادفا للفقه فانه قال انما قال
اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لان المراد من الشرع الاحكام الشرعية بطريق
اطلاق اسم المصدر على المفعول والمراد من الفقه الوقوف على الاحكام المشروعة
ولا شك ان هذه الاصول مثبتة للاحكام المشروعة لا للوقوف عليها فلذا
اختار الشرع دون الفقه انتهى ولا شك ان الوقوف على الاحكام المشروعة غير
الاحكام الشرعية فكيف يكون مرادفا له **قوله** لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة
اى هي الفقه قلت لا ضرورة في حمل الشرع على الفقه الذي هو مجاز مع امكان
الحمل على الحقيقة العرفية واستلزامه الفائدة الزائدة المذكورة مع حصول
الغرض وهو اصالتها للفقه والحاصل ان العامة باضافة الاصول الى الفقه
اثبتوا اصالتها واختصاص مرعيته بها وسكتوا عن اصالتها لغيره لا انهم
نفوها عن غيره والمصنف بين باضافتها الى الشرع اصالتها له ولغيره الذي
سكتوا عنه فمقصد الكل فيما ذهبوا اليه صحيح فان العامة اقتصروا على ما احتاج
اليه في هذا المقام وهو بيان ما هو اصول الفقه والمصنف نظر الى عموم اصالتها
فاضافها الى الشرع **قوله** لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار المذكور هو قولهم
انما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة الخ واذا كانت اصولا
لعلم الكلام فيلزمهم ان يصدقوا في هذه القضية وهو قوله والاصل الرابع اذ
التقدير واصله الرابع مع انه اصل لبعضه على ما قالوا من ان القياس يختص
بالفقه دون الكلام فلم يتم الاعتبار الذي ذكره الشراح لعدم صحته في قوله والاصل

الرابع هذا تقرير الكلام ولايخفى انه يلزم هذا ايضا على من جعل الشرع مرادفا
للفقه واضاف الاصول الى الفقه ايضا اذ المراد بالفقه او الشرع المرادف له
الاحكام المشروعة والقياس ليس باصل لجميعها لانه انما يثبت به ما لم يوجد
فيه نص واجماع بشرائط عرفت في موضعه فكان القياس اصلا لبعض الاحكام
لا لجميعها فيلزم منه تصديقنا في هذه القضية كما يلزم تصديق مثبتها اذ هي
من القضايا التي يجتمع فيها النفي والاثبات بجهتين فمن اثبت اصالته نظر
الى البعض الذي يثبت به ومن نفاها نظر الى البعض الذي لا يثبت به قوله
ولان لا يكون هو معطوف على ان يكون اي ولا يصلح ان يكون اصلا باعتبار
الفقه لانه اي الفقه غير مذكور ولقائل ان يقول يلتزم ان يكون اصلا باعتبار
الفقه ولا يضر بانه كونه غير مذكور لان المقام يخصص قوله واما قال اصول
الشرع الخ جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال اذا قلتم ان الشرع
مرادف للفقه فلم قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه فاجاب بانه اراد بذلك
بيان الاصطلاح على انه تعيين الطريق وهو غير لازم قول الماتن اصول الشرع
ثلثة قيل هذا التقسيم مستدرك لان الاجماع لابد له من مستند وذلك اما
الكتاب او السنة او القياس فحينئذ دخل في الاقسام الثلثة فلا فائدة في ذكره
واجيب بان الاجماع يجوز ان ينعقد بدون السبب الداعي بان يخلق الله تعالى
فيهم علما ضروريا ويوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وفيه نظر سنذكر وجهه قريبا على ان
فوايد انعقاده عن السبب لا يخفى لسقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية اخذ الحكم منه
وحرمة المخالفة بعده مع جوازها قبله بالاتفاق قوله لانه حجة من كل وجه لتوقف

حجية غيره عليه لثبوتها به قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وقال كنتم خير امة
وقال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لا يقال حجية الكتاب متوقفة على صدق الرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم لانا نقول الحجية انما يكون بعد ثبوت اصل الايمان وبعد
الايمان لا يتوقف حجية الكتاب على شيء بخلاف غيره فافهم قوله لتوقف حجيته عليهما
اما توقفها على الكتاب فلما ذكرنا واما على السنة فقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم
ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ولا تجتمع امتي على الضلالة قوله احترازا
عن القياس العقلي المراد من القياس العقلي القياس المنطقي المركب من صغرى
وكبرى كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فالمراد ههنا هو القياس
الشرعي وهو تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وقيل هو تعدية حكم الاصل الى الفرع
بعلة متحدة كما سيأتي في محله قوله وهو موجود في اللواطة فيجرم بالطريق الاولى
اذ الاذى في المنصوص مجاور يزول ساعة فساعة وفي غيره مستدام لا يزول
فاذا ترتب الحرمة على الاذى العارضي فعلى الاذى اللازم اولى قوله قوله عليه الصلوة والسلام
الهرة ليست بنجسة الحديث رواه الاربعة من حديث مالك وصححه الترمذي واخرجه
ابن حبان والحاكم وابن خزيمة وغيرهم قال ابن منذر لم يثبت قوله فقسنا عليه
سواكن البيوت اي قسنا على سور الهرة سور سواكن البيوت في عدم النجاسة
بجامع علة الطواف وكذا اجرينا حرمة الربوا في غير الاشياء الستة قياسا على الاشياء
الستة المنصوص عليها بعلة القدر مع الجنس قوله قياسا على الوطي الحلال يعني
ان الوطي الحلال يوجب حرمة المصاهرة بالاجماع فيوجبها الزنا قياسا عليه في
الجزئية الثابتة بالوطي وكذا سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة عدم الاحراز

وقياسا على سقوط تقوم منافع ولد المغرور الثابت باجماع الصحابة **قوله** او
للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى
الثلاثة لتوقفه عليها في كل حادثة قيل فيه نظر لان السنة والاجماع ايضا كذلك
لتوقف ثبوت حجيتهما على الكتاب كما ذكرت بل الثلاثة فرع بالنسبة الى الكلام كما م
واجيب بان المراد بفرعيته انه يحتاج في اثبات الحكم في الفرع الى الاصل المقيس عليه
اذ لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بدون الاصل واذا توقف القياس عليه لم يكن مستبدا
في اثبات الحكم في الفرع فلم يكن اصلا مطلقا بل كان اصلا من وجه دون وجه بخلاف
الاصول الثلثة فانها مستبدة في اثبات الحكم فكانت اصولا مطلقة فانحطت بهذه
الفرعية درجة عنها حتى كان متأخرا عن كل واحد منها فكان في افراده زيادة
فائدة وهي بيان اشتراك الكل في نفس الاصالة حيث سماه اصلا واشارة الى
امتيازه عنها في الفرعية وانحطاط درجته عنها في الاصالة ولو قيل الاصول الاربعة
نظرا الى نفس الاصالة لجاز لكن لم يكن فيه اشارة الى التفاوت الذي ذكرناه
فكان افراده اولى وما قيل في وجه اثبات فرعية القياس انه لو ذكر مجتمعا
للزم اتفاق ماهية القياس بسائر ماهيات الاصول الثلثة ولم يقل احد بالتساوي
ممنوع اذ لا نسلم التساوي ان لو ذكر مجتمعا فان للقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون مقولا بالتشكيك بان يقال على فرد فرد من الاصول الاربعة ويكون
في بعضها اشد واقوى من البعض الآخر فلا يلزم التساوي قال بعض الشراح
والاصوب ان يقال انما افرده بالذكر لان جهة الاصالة فيه حقيقة فان المشروع
يتناول الاحكام والعلل والاسباب والشروط والقياس لا مدخل فيها سوى

الاحكام

الاحكام فانضم بهذا الى جهة فرعيته المذكورة وضعف كونه اصلا فافرده بالذكر
فتأمل [illegible] لا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح فيه اشارة الى الانحطاط
ايضا فلم يحض الثاني بذلك فافهم **قوله** فان قلت انه مورد هذا السؤال
او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلثة **قوله** الآية المأولة اي كقوله تعالى ثلثة قروء
وقوله تعالى او لامستم النساء والعام المخصوص كاقتلوا المشركين والاجماع
المنقول الينا بطريق الآحاد كقول عبيدة السلماني ما اجمع اصحاب رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم على شيء كاجماعهم على الاربع قبل الظهر **قوله** والقياس
بعلة منصوصة كطهارة سور سواكن البيوت قياسا على سور الهرة فان العلة
منصوص عليها في الاصل وهي الطواف وكقياس حرمة اللواطة على حرمة
وطئ الحائض فان العلة منصوص عليها في الاصل وهو الاذى وانما كان
القياس بعلة منصوصة قطعيا لعدم الاحتمال بخلاف القياس بعلة غير منصوص فانه
ظني لاحتمال ان يكون الحكم معلولا بعلة غير تلك العلة التي استنبطها المجتهد
ومع وجود الاحتمال تزول القطعية **قوله** فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند
العجز هذا السؤال نشأ من قوله ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز **قوله** وبالقسمين
الاولين يجوز نسخ الكتاب وفيه نظر فان القسم الثاني لا يجوز به نسخ الكتاب
لانحطاط درجته عنه لان النسخ يشترط فيه المماثلة بين الناسخ والمنسوخ كما بين
في باب النسخ فكيف يقول يجوز به نسخ الكتاب ويمكن ان يقال المشهور يجوز به
الزيادة على الكتاب وهو نسخ معنى لان الزيادة بيان من حيث انها بين
محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها رفع الاطلاق وتبدله بالتقييد على ما يعرف في

النسخ ان شاء الله تعالى فاطلاق الشارح جواز النسخ به بهذا الاعتبار وفيه
بعد لان هذا لا يفهم من اللفظ وانما ظاهره النسخ المحض فان قلت ما فائدة قوله
وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب وما الحاجة الى ذلك قلت كانه يقول السنة
تتناول هذه الاقسام الثلثة وقسمان منها في مرتبة الكتاب حيث يجوز نسخ الكتاب
بهما فلا تتوهم ان السنة مطلقا لا يعمل بها الا عند العجز قوله اولان الثلثة الخ هذا جواب
رابع عن افراد القياس بالذكر والمراد باصل الحكم الحل والحرمة والصحة والبطلان
والجواز والفساد والوجوب وغيرها والمراد بالوصف الخصوص والعموم
والاطلاق والتقييد والحقيقة والمجاز والاشتراك ونحو ذلك من القطع و
الظن قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم وذلك لانه لا
الا بتقدير الحكم في صورة اخرى وهو الفرع لكن ذلك الحكم لما كان مضافا الى
العلة والعلة الى النص كان الحكم في التقدير ثابتا بالنص كانه لعمومه يتناول
تلك الصورة كما اذا كانت العلة منصوصة فكان القياس ح مظهرا لا مثبتا بخلاف
الاصول الثلثة وهذا معنى قولهم اثر القياس في تغيير الحكم من الخصوص الى العموم
لا في اثباته قوله كما في الاشياء الستة وهي الذهب والفضة والحنطة
والشعير والتمر والملح فان الربوا كان اولا خاصا بها بتفسير النبي عليه الصلوة والسلام
ثم عممه الى مكيل وموزون قياسا عليها بعلة القدر مع الجنس قوله فان قلت
الخ هذا السؤال نشا من قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم
قوله وهو القطع اي وصف الحكم الذي يثبته الاجماع وهو قطعيته الحكم
بانه من عند الله والرسول فيكون كالقياس بان كلا منهما يثبت وصف الحكم

اصله

اصله قوله وفيه نظر وجهه انه لو صح ذلك لكان حال الامة اعلى من حال
الرسول عليه الصلوة والسلام لانه كان يقول عن وحي ظاهر او خفي او استنباط
من النصوص وهو باطل على ان عدالتهم تمنعهم عن الاجماع بل على حكم الله تعالى جزافا
لا عن دليل واما الاجماع فيما ذكروا فواقع عن دليل قد استغني بالاجماع عن
نقله وح فالسؤال باق واجاب عنه بعض الفضلاء بان اشتراط السند في الاجماع
ممنوع ولئن سلم ذلك فلا نم ان الاجماع في اثبات الحكم يفتقر الى المستند بل يثبت
الحكم بنفسه من غير نظر الى المستند كما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
لو شرع حكما بالاجتهاد والراي كان ذلك الحكم ثابتا بالسنة التي هي وحي لا بالراي
فكان في اثبات الحكم اصلا مستبدا بنفسه بخلاف القياس فانه ينقل الحكم من المستند
الى الفرع وهو مفتقر في اثبات الحكم اليه ضرورة فلا يثبت به صفة زائدة للحكم بل
يزيل عنه القطعية الى الظنية واجاب بعض الشراح عن اصل السؤال بان العلم الحاصل
بالاجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعي وهو قطعي عند وجود شرائطه بخلاف
القياس فانه لا يوجب العلم قطعا عند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل
قوله فالاولى ان يقال الخ قد عرفت انه لا حاجة الى هذا الاولى لما اجاب بعض
الشراح لكن الشارح لما اجاب بجواب لم يتم قال فالاولى الخ قوله هذه علة وهي
قوله اولان الثلثة مثبتة اصل الحكم او وصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى
العموم قوله لتوجيه كلام واقع وهو قول المص والاصل الرابع القياس قوله
لا علة مطردة بان يدور الحكم معها وجودا وعدما حتى يرد عليه السؤال وهو قوله
فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر قوله وباثار الصحابة او التابعين

الذين ادركوا الصحابة في فتواهم ونحو ذلك كالاستصحاب او في عدة
كلية او اصل باب **قوله** قد قصها اي اخبر بانها شريعة من قبلنا من غير انكار
ونسخ فيلزمنا على انها شريعة لرسولنا فيكون داخلة في الكتاب والسنة والتعامل
يلحق بالاجماع فيكون داخلا فيه والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدليلين كما في
الاصول الثلثة فان القطعي يقدم على الظني كالمتواتر يقدم على الآية المؤولة و
الاجماع يقدم على الظني من الكتاب والسنة وقطعي الكتاب اقوى من ظنيته
فيكون داخلا في احدهما والعمل بالتحري عمل بالسنة فيكون داخلا فيها و
العمل بالاثار راجع الى السنة ايضا والعمل بقاعدة كلية او اصل باب راجع الى
والاستحسان
القياس **قوله** ووجه الحصر اه قيل وجه الحصر ان الادلة الشرعية لا تخ
اما ان يكون قول الشارع او قول غيره والاول اما قول الله او قول الرسول
وقول الله هو الكتاب وقول الرسول هو السنة والثاني لا يخ اما ان يكون
قطعيا او ظنيا والاول هو الاجماع والثاني هو القياس وفيه شيء لان الاجماع
ليس كله قطعيا والقياس ليس كله ظنيا **قوله** وان كان من غيره اه
لا يقال السنة ايضا من الله تعالى فلا يدل على الحصر لانا نقول المراد عبارة
الدليل الذي هو حجة في حقنا وعبارة ليست من الله تعالى بخلاف الكتاب
فيثبت الحصر **قوله** والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء واعلم ان الحصر
عبارة عن ايراد الشيء على عدد معين وهو اما عقلي متردد بين النفي والاثبات
بجزم العقل بملاحظة مفهومه بالانحصار كحصر المتصور في الواجب والممتنع والممكن
واما استقرائي اي مستند الى التتبع والاستقراء سواء كان في الجزئيات

كانحصار

كانحصار اسباب العلم في الثلثة واصول الفقه في الاربعة المذكورة والدلالة
اللفظية والحيوان في انواعه او في الاجزاء كانحصار الجسم المركب في اجزائه من
العناصر الاربعة عند القائل بتركبه منها واما جعلي كحصر مصنف مسائل الفن
الذي صنف فيه في عدة ابواب بمقتضى المناسبة التي وقعت في خاطره وليس
المراد بالاستقراء ههنا المنطقي المقابل للتمثيل والقياس اذ هو الاستدلال
باحكام الجزئيات على حكم الكلي بل اللغوي اذ المقصود من القسمة تحصيل الاقسام
لا تقدير حكمها الى مقسمها فانها انما تتصور بعد تحصيلها ومعرفة احكامها هذا
وانما كان الاولى في هذا المقام الاستدلال على الحصر بالاستقراء لان الدلائل
الدالة على الاصالة لم ينحصر الا في هذه الاربعة لا ان العقل يوجب حصرها
على الاربعة لان المنع يرد على القسم الاخير في الحصر العقلي بخلاف الاستقرائي
واعلم ان الاستقراء على قسمين تام وناقص فالاول هو ان يكون الاستدلال
بجميع جزئيات الكلي عليه وهو يفيد اليقين والثاني ان يكون الاستدلال ببعض
الجزئيات وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذي لم يستقرأ
بخلاف حال البعض الذي استقرئ ويسمى ناقصا والاول يسمى تاما **قوله**
وهو في اللغة اسم للمكتوب ان قيل فينبغي ان يكون صفة كالمكتوب قلنا في العبارة
اشارة الى انه من الاسماء المشتبهة بالصفة كالاله والامام لا من الصفات
كالمكتوب ونحوه **قوله** غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى اي المفهوم
من اطلاق كتاب الله تعالى ومن التمثيل بكتاب سيبويه ان يكون المراد
بكتاب الله تعالى مجموع ما بين الدفتين ولا يدفعه مجرد احتمال كون التمثيل بكتاب

سيبويه في مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فليكن هذا على ذكر منك
فانه نافع فيما سيأتي **قوله** القرآن في اللغة مصدر اي بمعنى القراءة فان قيل
كما ان القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب في اللغة مصدر بمعنى الجمع
سمي به المفعول للمبالغة صرح به شراح الهداية وغيرهم فما وجه قوله وهو في اللغة
اسم للمكتوب قلت هو مذهب البعض وذهب بعضهم الى انه فعال كاللباس بني
للمفعول وهو المنقوش ثم اطلق العبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب ذكره
البيضاوي والشارح اختار الثاني لقلة النقل فيه **قوله** غلب في العرف العام
على المجموع الخ المفهوم ايضا من اطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو في
هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب ومن قوله فيما له ما في لانه مجموع مشخص ان يكون
المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين وانما قال في العرف العام لانه في عرف
اهل الشرع على مقدار ثلث آيات على ما ذهب اليه الامامان **قوله** وهو في هذا المعنى
اشهر الخ يعني لفظ القرآن في المجموع المذكور المعين اشهر واظهر من لفظ الكتاب
اما انه اشهر فلكثرة الاستعمال فيه اذ ربما يستعمل الكتاب في سائر الكتب الالهية وغيرها
والقرآن لا يستعمل في العرف الا فيما ذكرنا واما انه اظهر منه فلان الانتقال من القرآن
الى المقروء اظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء لان الملابسة بين المصدر والمفعول
وهما القرآن والمقروء اقوى من الملابسة بين النقوش والالفاظ والانتقال من
المصدر الى المفعول اظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ
واذا ثبت الاشهرية والاظهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كالغضنفر بالاسد
ثم تعريفه بالباقي والفرق بين التعريف والتفسير ان التفسير تعريف لفظي بان يفسر

الشيء بلفظ اظهر منه كما ذكرنا والتعريف يشمل الحد والرسم لانه ان ذكر جميع
الذاتيات فهو حد تام وان ذكر بعضها فحد ناقص وان ذكر جميع العرضيات فهو رسم
تام والا فناقص **قوله** لان المجموع تعريف للكتاب اي مع كون القرآن بمعنى
الكتاب كما ذهب اليه البعض حيث قال القرآن بمنزلة الجنس وباقي قيوده كالفصل
ولازالة هذا الوهم صرح المص بحرف التفسير الدال على الاتحاد وقيل لا مدخل لحرف التفسير
في ازالة الوهم المذكور بل الحق انه لو اسند الازالة الى لفظة هو لكان اقرب فتأمله
قوله حتى يلزم ذكر المحدود في الحد بيان ذلك ان ماهية القرآن هي بعينها
ماهية الكتاب لانهما اسمان لشيء واحد فتعريف احدهما تعريف الآخر فاذا جعل
المجموع تعريفا للكتاب يلزم منه تعريف القرآن فيكون معرفا وقد جعله من جملة
المعرف فيلزم ذكر المحدود وهو القرآن او المكتوب لان المراد بالكتاب المكتوب
في الحد وهو مجموع فالقرآن الخ وذكر المحدود في الحد وهو مجموع فالقرآن الخ وذكر
المحدود في الحد ممتنع لانه يلزم منه تعريف الشيء بنفسه وهو لا يجوز لان معرف
الشيء يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب العلم
بالمعرف والسبب سابق على المسبب واذا كان كذلك فلا يجوز تعريف الشيء
بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه فان قلت
كل تعريف يلزم منه تعريف الشيء بنفسه لان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات
المحدود ومجموع اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف له بنفسه وهو ممنوع
قلت الفرق بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل فدلالة الحد على اجزاء الماهية
بطريق التفصيل ودلالة المحدود عليها بطريق الاجمال وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء

[illegible]

يعتبر في الذهن على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل لجميع الاجزاء وجود
واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على سبيل التفصيل بان يحصل لكل
جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد ولا يلزم من تعريف جميع الاجزاء
على سبيل الاجمال التعريف بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه و
بيان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع الاجزاء
تفيد تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء هذا واعلم
ان الحد ونعني به المعرف للشيء حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما انبأ عن ماهية الشيء
وحقيقته ومن شرطه ان يذكر جميع ذاتيات المحدود كقولك في حد الانسان جسم نام
حساس متحرك بالارادة ناطق والرسمي ما انبأ عن الشيء بلازم له مختص به كقولك
الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة واللفظي
ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسؤول عنه مرادف له كقولك
العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الاسد والخمر اظهر عنده من العقار و
الغضنفر وشرط الاول والثاني الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود
على ما صدق عليه الحد اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وبالاطراد يصير
الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد
وهو جعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع رعاية الكيفية وهذا يسمى عند
المنطقيين بالعكس المستوي كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق انسان
وهذا معنى قولهم كلما صدق المحدود صدق الحد فانه عكس لقولهم كلما صدق الحد
صدق المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا

بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما انتفى
الحد انتفى المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد وحاصل
المعنيين واحد وهو كون الحد جامعا لافراد المحدود وان كان بين نفسيهما فرق والعكس
في الحد تحقق مساواة الحد للمحدود ثم ذكره المصرح ليس بحد حقيقي لانه لم يتعرض فيه
للاعجاز وهو معنى ذاتي للكتاب على ما هو مقرر في محله وذكر فيه النقل والكتابة
وهما من العوارض فالقران تعريف رسمي للكتاب لانه مرادف له والمنزل الى آخره
تعريف رسمي للقران فان قلت اذا كان القران علما مرادفا للكتاب فهو
اشهر في مسماه منه فكيف صح تعريفه بما بعده تعريفا رسميا قلت لا يبعد ان يكون
لشيء واحد مفهومان متنافيان يعامل كل بما يليق به والقران كذلك فان له
مفهومين جزئي وقد مر وانه وقع التعريف الاسمي وكلي يتناول الكل والجزء
الاستدلالي وهو غرض الاصولي وانه وقع التعريف الرسمي واعلم ان
تعريف القران بما ذكر بالنظر الى ما بعد عصر النبي عليه الصلوة والسلام والى كونه
دليل الحكم واما تعريفه مطلقا فهو الكلام المنزل للاعجاز **قوله** مصدر بمعنى
المقروء فيكون جنسا يشمل كل مقروء وباقي الكلام فصلا **قوله** كما توهمه البعض
اراد به صاحب الكشف ومن تبعه من شراح اصول فخر الاسلام وغيرهم **قوله**
لانه مخالف للعرف اي كون القران بمعنى المقروء مخالف للعرف لان المتبادر
منه عرفا ليس الا كلام الله بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى العرفي
بواسطة العرف وقيل لانه مجاز واستعمال المجاز في التعريف غير سائغ واجاب بانه
تعريف رسمي واستعمال المجاز فيه جائز فالاولى ما ذكره الشارح في تعليل كون القران

مصدر ا بمعنى المقرو قوله كذا فى التلويح وفى المناهج ايضا و ان كانوا الاينا قشون فى
ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل
انتهى فى ذلك ولك ان تقول لا نم ان كون القران بمعنى المقرو خلاف الوجه الصحيح
لان ذلك مشهور فى الكلام شايع فى اللغة ظاهر عند قرينة تدل عليه ولو خفى على
البعض فذلك لا يمنع لان الظهور ليس بشرط عند الكل وفايدة التصريح الى
التلويح التقوى و الاعتماد لان النقل اما ان يكون للتبرى من المنقول اليه او للتقوى
قوله صفة كاشفة اعلم ان الاصل فى الصفة التخصيص فى النكرات و التوضيح
فى المعارف ثم تتفرع على ذلك وجوه وهى البيان و الكشف عن حقيقة الموصوف
او مجرد الثناء و التعظيم او ما يضاهى ذلك من الذم و التحقير و التاكيد ثم الوصف
ان كان مبينا ماهية الشى بان يكون وصفا لازما مختصا به يسمى صفة كاشفة
و ان كان وصفا مفارقا يسمى صفة مخصصة و الاول انما يكون لتمييز الشى من
الماهيات المختلفة و الثانى من متفقتها فالاول كقولك الجسم الطويل العريض
العميق يحتاج الى فراغ يشغله و لا يخفى ان الوصف بهذه الاشياء كاشف
عن ماهية الجسم فانه الجوهر القابل للابعاد الثلثة و الوصف بالمنزل من
هذا القبيل فانه كاشف لماهية القرآن و مثال الثانى زيد التاجر عندنا فانه
يحتمل التاجر و غيره فلما وصفته به رفعت الاحتمال قوله و ان لم يكن معهودا
فى الخارج اى و ان لم يتقدم ذكره فى الخارج يعنى قد يستغنى عن تقدم
ذكر المعهود لعلم المخاطب به نحو خرج الامير اذا لم يكن فى البلد الا امير واحد و
كقولك لمن دخل البيت اغلق الباب قوله و به خرج ساير الكتب السماوية

فيه بحث فانه اذا جعل القران هو المحدود و ما بعده حده على ما نقل عن التلويح
و اختاره فيكون قوله المنزل على الرسول جنسا و ما بعده فصلا و ذكر الجنس فى
الحد انما يكون لبيان اصل الذات و تعيين جنسه من بين ساير الاجناس لا
للاحتراز به عن شى فالاجناس اصول الماهيات و الفصول متمماتها و الاحتراز انما
يناسب بعد تعيين الذوات فكيف يحترز بالمنزل عن ساير الكتب السماوية ولذا
قال بعض الشراح قوله المنزل على الرسول جنس يتناول المنسوخ و غيره و الوحى
المتلو و غيره فلما قال المكتوب فى المصاحف خرج المنسوخ تلاوته و غير المتلو فلم يحترز
بالجنس لكن يجوز الاحتراز بالجنس اذا كان بينه و بين الفصل عموم من وجه لان قوله
المكتوب فى المصاحف لا يشمل المنزل و غيره لانا نقول المنقول متواترا اعم من المنزل
و غيره فيكون بينه و بين المنزل عموم من وجه و هذا كاف فى الاخراج بالجنس
و الاولى ان يجعل الجنس هو نفس المنزل فقط و هو شامل للكتب السماوية و الاحاديث
القدسية و قولنا على رسولنا فصل اول يخرج ما عدا القران من الكتب السماوية
كالتورية و الانجيل و نحوهما لانهما لم تنزل على رسولنا فيكون المخرج هو قوله على رسوله
فقط و الى ذلك اشار بعض الشراح قوله كما انزلت الفاظ القران تشبيه
للمنفى و هو منزلة اى ليس نزول الفاظها كنزول الفاظ القران لان الفاظ
القران انزلت للتحدى و الاعجاز و ليست الفاظ الاحاديث كذلك فلم يكن منزلة
على رسولنا بهذا الاعتبار فلذا اخرجها بقوله على رسولنا و للقائل ان يقول
لا نسلم باخراجها بها لان النظر فى التعريفات الى نفس اللفظ مع قطع النظر عن
السياق و السباق و لا شك ان المنزل على الرسول متناول لها فكيف يحترز به

اى ليس نزول الفاظها ... عن ان
الفاظ الاحاديث ...

لو ما ليس الفاظها كالفاظ
القران لكان سالما
عن الاعتراض
فتامل
منه

عنها فالاولى اخراجها بالمكتوب فی المصاحف كما فعله بعض الشراح فتامل قوله وهو اى
المصحف لان فی الجمع منفردا من قبیل قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى قيل
لا يجوز ان يكون من هذا القبيل لان الضمير راجع الى العدل الذى تضمنه
اعدلوا الا الى فرد من افراد المخاطبين باعدلوا وفيه نظر لجواز عود الضمير الى
العدل المفرد الذى تضمنه الجمع على ان الجمع المحلى باللام يبطل عنه معنى الجمعية ويصير
معناه الجنس عند البعض وهو ينصرف الى الادنى عند الاطلاق فيكون
المصاحف فی قوة المصحف قيل ما نسخت تلاوته انما يخرج بقيد المصاحف اذا لم يبق
الجمع على معناه ويكون ذكر المكتوب لمحض التعلق اما اذا ابقى فلا بل انما يخرج
بالمكتوب بان يكون اللام للعهد اى المصاحف العثمانية ويكون الظرف هو المخرج لما
ثبت بطريق الآحاد والشهرة وقد يقال لا حاجة الى ذكر الظرف مع متعلقه لان
ما يخرج بهما يخرج بقيد التواتر ويجاب بان الاصل فی القيود بيان الواقع والاحتراز
واقع قوله يلزم الدور وهو توقف الشئ على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب
والاول يسمى دورا مصرحا والثانی دورا مضمرا قوله لان تصور المصحف الخ
بيان لزوم الدور وتقريره ان ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن
ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن وماهية القرآن موقوفة على ماهية المصحف
لاخذه فی تعريفه قوله والا اى ان لم يرد لم يخرج عن تعريف القرآن ما نسخت
تلاوته لصدق تعريف القرآن حينئذ عليه لانه منزل على الرسول عليه الصلوة والسلام
ومكتوب فی المصاحف فی الجملة مع انه ليس بقرآن فلم يطرد التعريف فلم يكن مانعا
واذا لم يكن مانعا لم يحصل التعريف لوجود الحد بدون المحدود فكان توقف

مابين

ماهية القرآن على ماهية المصحف ضروريا لذلك ولا يلزم الدور قوله فلان تصور
المصحف موقوف آه تقرير دفع الدور ان القرآن له مفهومان جزئى وهو المجموع
الشخصى الذى بين دفتى المصحف وكلى شامل للكل والجزء وهو الكلام المنزل للاعجاز فتصور
المصحف موقوف على تصور حقيقة القرآن بمفهومه الشخصى وهو مجموع ما بين الدفتين
لانه اذا قيل لك ما المصحف فيقال الذى كتب فيه القرآن وهذا امر معروف عند كل احد
فهو بديهى لا يتوقف على شئ والقرآن بمفهومه الكلى موقوف على تصور المصحف لاخذه فی
تعريفه فلا دور لاختلاف جهة التوقف لان ماهية المصحف انما هى موقوفة على القرآن
بمفهومه الجزئى والموقوف على ماهية المصحف انما هو القرآن بمفهومه الكلى والحاصل
ان الاصولى لا يعرف الا المفهوم الكلى ومعرفته وان توقف على معرفة المصحف
لكن معرفة المصحف غير متوقفة على معرفته واما القرآن بمعنى المجموع الشخصى فمعرفة
المصحف وان توقفت على معرفته لكن معرفته لا يتوقف على معرفة المصحف لانه
معلوم معهود بين الناس لا يحتاج الى الكشف ورفع الالتباس هذا اذا جعل التعريف
تعريفا للشخصى كما فعله بعض المحققين اما اذا جعل تعريفا للمفهوم الكلى الصادق
على المجموع وعلى البعض كما هو غرض الاصولى واختاره المصنف فلا دور لان معرفة
المصحف غير موقوفة عليه بهذا الاعتبار وانما هى موقوفة عليه بمفهومه الجزئى لكن
ظاهر كلام الشارح يدل على انه تعريف للمفهوم الجزئى كما اعلمناك سابقا وهو
مناف لقوله بعد قولنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلى فتنبه لذلك فان قلت
لم لا يفسر المصحف بما جمع فيه الوحى المتلو وح فلا دور مطلقا لعدم ذكر المحدود
فی الحد قلت ذلك لا يرفع الدور لان الوحى المتلو عبارة عن القرآن فان قيل

بغير المصحف بما جمع فيه الصحايف مطلقا قرانا كان او غيره على ما هو موضوع
اللغة ويخرج منسوخ التلاوة وساير الكتب السماوية والاحاديث الالهية
والقراة الشاذة عن التعريف بقيد التواتر قلنا هو عدول عن الحقيقة الى المجاز
العرفي فلا يحسن في التعريف ولو قيل في جواب الدور المراد بالقران المأخوذ
في تعريف المصحف معناه اللغوي لكان حسنا وهذا كثيرا ما يقع من انهم يأخذون
المحدود في بعض الحدود فيعترض عليهم بالدور فيدفعونه بان المراد بالمأخوذ في
الحد معناه اللغوي وان كان الظاهر هو المعنى الاصطلاحي فان قلت المكتوب في المصاحف
حادث عند اهل السنة خلافا للحنابلة والقران كلام الله تعالى وهو ليس بحادث فالجواب
المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله ليس من تأليف المخلوقين
الا ان الاحكام لما كانت منوطة بالكلام اللفظي دون النفسي جعل القران بحاله
واعتبر في تمييزه ما يميزه عن المعنى القديم فلذا عرفه ائمة الاصول بالمكتوب الخ قوله
فان قلت الخ منشأ هذا السوال جواب الدور قوله والتعريف انما يكون للماهية
الكلية كالحيوان والانسان بخلاف الجزئي فانه لا يعرف لان معرفته لا تحصل الا
بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان
غاية الحد التام الاشتمال على مقومات الشيء بدون مشخصاته والقائل ان يقول
الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما
يفيد الامرين وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخص على مقومات الماهية لم يتخصص
بالشخص فلا يفيد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف فان ذكر معها العرضيات
ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها مع بقاء الشخص فلا يكون حدا

وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصات وعند زوالها يزول المحدود
ايضا اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد والحق ان الشخص يمكن ان يحد
بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخيصه بحيث
لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير
قوله لان الاصوليين يبحثون عن القرآن الخ قد تقدم ان للقران مفهوما
تشخصيا في العرف العام وهو مجموع ما بين الدفتين فلا يطلق على الآية بهذا الاعتبار
انها قران بل بعضه وان اطلق فمجاز ومفهوما كليا في عرف الاصوليين
وهو دليل الفقه الصادق على الكل والجزء وذلك لانهم يبحثون عن القران من
حيث انه دليل الحكم وذلك آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفة مشتركة
بين الكل والجزء مختصة بها ككونه منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر
وهذا مفهوم كلي اشتراكه بين الكل وجزئه اشتراكا معنويا فيكون حقيقة في
البعض كما هو حقيقة في الكل فالآية الواحدة تسمى قرانا حقيقة كالكل الا ان
هذا التعريف ان ابقي على عمومه يتناول حروف المباني وهي التي تتركب عنها
الكلم مع انه لا يسمى قرانا لا عند الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها
وان عدها القراء قرانا فوجب ان يراد بالمنزل ما دل على المعنى لظهور ان
الانزال ليس الا للافادة فح يتناول حروف المعاني من القران وهي احد اقسام
الكلمة ويتناول ساير الكلمات وما فوقها من القران وهذا هو الموافق لغرض الاصوليين
لان بحثهم عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها دليلا
شرعيا كما تقدم والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب

خبری نعم لا یعطی حکم القران لکل کلمة او کلمتین فصاعدا ما لم یبلغ حد الآیة
عند اکثر الفقهاء ومن حرمة مسه علی المحدث وتلاوته علی الجنب وان دلت
علی حکم شرعی لکن ذلک امر آخر یتعلق بنظر الفقیه لا الاصولی فتنبه لذلک
قوله ولم یتعرض لکونه معجزا لانه لیس بمشترک بین الاجزاء اذ الاعجاز
انما وقع بسورة او مقدارها اخذا من قوله تعالی فاتوا بسورة من مثله واقصر سورة
فی القران ثلث آیات والجزء یطلق علی آیة او بعضها فلم یکن مشترکا بین الاجزاء
یدل علی ذلک ان الامام شمس الائمة السرخسی قال ان ما دون الآیة والآیة
القصیرة لیست بمعجز وهو قران یثبت العلم به قطعا فتامل والاعجاز عبارة
عن کون الکلام بحیث لا یمکن معارضته والاتیان بمثله من العجزة جعله عاجزا
فلذا اختلفوا فی جهة اعجاز القران مع الاتفاق علی کونه معجزا فقیل انه ببلاغته
وقیل باخباره عن المغیبات وقیل باسلوبه الغریب وقیل بصرف الله تعالی العقول
عن المعارضة والصحیح ان اعجاز کلام الله تعالی هو کونه فی غایة البلاغة
ونهایة الفصاحة قیل ان اعجاز القران عرضی لا ذاتی لان الذاتی ما کان داخلا
فی حقیقة الشیء ومقوما له کالحیوان بالنسبة الی الانسان والعرضی ما کان
خارجا عنها کالضحک بالنسبة الی الانسان ولا شک ان الاعجاز من الصفات
اللازمة للنظم باعتبار افادته المعنی الخارجة عن حقیقته فافهم وقد یقال ان
معنی القران نفسه معجز لان الاطلاع علیه خارج عن طوق البشر قوله المنقول
نقلا متواترا ولقائل ان یقول یلزم الدور هنا لان النقل لا یتصور الا بعد
تصور المنقول الذی هو القران والمنقول متوقف علی النقل لاخذه فی تعریفه

دیکی

ویمکن ان یجاب عنه بان هذا دور معی لا دور تقدم او ان المراد بالنقل الاول
اللغوی والثانی الاصطلاحی فلا دور قوله الالف واللام فی الجمع للجنس اذا
لم یکن للعهد الخارجی هذا مختار بعض الاصولیین وقال جمهور الاصولیین
وعامة اهل اللغة ان الالف واللام فی الجمع یکون للاستغراق اذا لم یکن للعهد
وسیاتی هذا فی محله قوله ولئن سلم ان اللام للعهد وانها لم تسلب معنی الجمعیة
والمراد بالمصاحف المصاحف العثمانیة قوله فلا یخرج قرائة بقوله فی المصاحف لان الجنس
منصرف عند الاطلاق الی الادنی لتیقنه ویحتمل الاعلی بدلیله ولم یوجد هنا دلیل
الکل قوله وکونه للاخراج ای کون المنقول عنه للاحتراز غیر لازم اذ الاصل
فی القیود ان یکون للتحقیق وبیان الواقع والاحتراز تابع صرح بذلک سعد الدین
التفتازانی علی ان مقام التعریف یقتضی زیادة التوضیح ودفع التوهم فزید
قید التواتر لذلک وقیل یجوز ان یکون هذا القید احترازا عن التسمیة فی اوائل
السور وفیه تامل قوله فاقطعوا ایمانهما وکذا فصیام ثلاثة ایام متتابعات
قوله لانه جعل المشهور احد قسمی المتواتر یعنی فلم یحصل الاحتراز عنه بقوله
متواترا لدخول المشهور فی المتواتر عنده ولکن فیه نوع شبهة لکونه احاد
الاصل فنفاه بقوله بلا شبهة وفرق ما بین قرائتی ابی وابن مسعود تلقی العلماء
بالقبول والعمل بالثانی دون الاول فسمی الثانی مشهورا دون الاول قوله
واما علی قول غیره وهو من یقول ان المشهور قسم من الآحاد او قسم برأسه
بین المتواتر والاحاد وقوله بلا شبهة یکون تاکیدا وهذا الموضع صالح للتاکید
لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وقیل انه للاحتراز عن المشهور علی قول غیر الجصاص

فان المشهور ... لما کان متواترا فی القرن الثانی والثالث ... الاصل ... [illegible]

ايضا لان المشهور لما كان متواتر النوع يشمله قوله متواترا لكن فيه شبهة
لكونه احاد الاصل فاخرج بقوله بلا شبهة **قوله** ومما يورد على التعريف اى على
طرده التسمية فان الحد صادق عليها لانها مكتوبة منقولة بطريق التواتر
وليست بقران على ما هو المشهور من مذهب ابى ح رح على ما ذكر فى كثير من
كتب المتقدمين قال بعض المحققين واما التسمية على قول المتأخرين فلا يرد
على التعريف لان قوله بلا شبهة احترز عنها يعنى لان الخلاف يورث الشبهة
فلا يكون الحد صادقا عليها فتأمل **قوله** فى اوائل السور بخبر زبه عن النبى فى
سورة النمل فانها قران بالاجماع **قوله** لانه لم يكفر جاحدها علة لعدم كونها
قرانا لانها لو كانت قرانا لوجب الكفار منكر قرانيتها لانه انكار للقطع كمنكر
قرانية الباقى ومنكر احد الاركان واللازم باطل لان الاجماع على عدم الاكفار
واذا ابطل اللازم بطل الملزوم وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم اكفار منكرها
عدم كونها قرانا لان انكار القطعى انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة
قوية بحيث يخرج الحكم عن حد الوضوح الى حد الاشكال وههنا كذلك لقيام الادلة
من الطرفين فى زعمهما والمراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس بدليل ولو فى
اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر فنقر
دليل الشافعية فى هذه المسئلة وهى كون البسملة اية من الفاتحة ومن كل سورة
شبهة عند الحنفية بمعنى انه ليس بدليل فى الواقع لكن الشافعية جعلوه
دليلا فى الواقع لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم قوية عندهم ايضا
لخفاء فسادها حتى احتاجوا الى امعان النظر ودليل الحنفية بالعكس عند ان قطعية

واذا اقوى عند كل واحد الشبهة من الطرف الاخر لا يلزم التكفير **قوله**
انها من القران على ما هو الصحيح من مذهبه هذا ما ذهب اليه المتأخرون
من ان الصحيح من المذاهب انها فى اوائل السور اية من القران وان لم يكن
من السور فان قلت فعلى هذا لا يكون فيه شبهة قلت بل فيها شبهة ايضا
لكن الشبهة التى هنا غير الشبهة التى هناك كما سنذكرها **قوله** انزلت للفصل
بين السور كما نقل عن ابن عباس رضوان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
كان لا يعرف ختم سورة ولا ابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبرائيل ببسم الله الرحمن الرحيم
فى اول كل سورة رواه ابو داود والحاكم فان قلت هذا لا ينافى مذهب الشافعى
فان تكرر النزول يقتضى تعدد القرانية قلت القول بتكرره لا يقتضى القول بتعدده
كيف وقد قيل بتكرر نزول الفاتحة ولم يقل احد بتعدد قرانيتها **قوله** ولهذا كتب
بخط على حدة علة لكونها انزلت للفصل وعلل بعض الشراح ما قاله المتأخرون
من انها اية فى اوائل السور بدليل انها كتبت فى المصاحف بخط القران من غير انكار
مع المبالغة بتوصيتهم لتجريد القران عما سواه حتى لم يثبتوا آمين وقد يقال
مع ذلك لا يفيد القطع بما قاله المتأخرون بل الظن صرح به ابن الحاجب **قوله**
وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة جواب عما يقال لو كانت قرانا على الصحيح
من المذهب لوجب اكفار من انكر قرانيتها لكونه منكرا للقطعى واللازم باطل
لان الاجماع على عدم الاكفار لمكان الشبهة فى كونها قرانا لاشتباه الاثار واختلاف
العلماء فان مالكا يقول انها ليست من القران الا فى النمل فانها بعض اية فيها و
ذلك يورث الشبهة ومثل هذا يمنع التكفير وقد تقدم بيان الشبهة المانعة من الاكفار

قوله ولم تجز بها الصلوة جواب عن سوال مقدر تقدير السوال ظاهر واما
تقرير الجواب فهو ان وجوب قراءة القران ثبت بنص لا شبهة فيه ولا تودي الا
بقران لا شبهة في كونه آية تامة والتسمية ليست كذلك لان الصحيح من مذهب
الشافعي انها مع ما بعدها الى راس الآية آية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها
اية تامة فلا تتادى بها الفرض المقطوع به وهذا الجواب مبني على الصحيح من الرواية
والا فقد ذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند البعض
لكن الصحيح هو الاول قوله لشبهة الاختلاف الفرق بين الخلاف والاختلاف ان الخلاف
ما لم يكن مستند الى دليل والاختلاف ما استند الى دليل ولذا ينفذ القضاء بالحكم في
الثاني دون الاول قوله واما قراءة الجنب والحائض فانما جازت لقصد التيمن
جواب ايضا وكل من السوال والجواب ظاهر فان قلت لم لا يجوز ان يكون هذا
الجواز للشبهة المذكورة ايضا قلت تلك الشبهة لا يورث هذا الجواز لان المقام
مقام الاحتياط فالاحوط ههنا تركها فان قيل فينبغي ان لا يقيد بقصد التيمن
والتبرك جواز تلاوتها لانه ايضا مناف للاحتياط قلنا مقارنة القصد لا يورث
مجرد الشبهة بل تخرجها عن القرآنية قطعا لانها مما يختلف بالاعتبار وقيد
الحيثية لا بد من اعتباره فيما يختلف به بان يراد ان اطلاق اسم المعرف على ما
صدق عليه المعرف انما يكون من حيث تحقق هذا التعريف فيه وصدقه عليه فقولنا
الحمد لله رب العالمين انما يكون قرآنا لو اعتبر فيه القيود الثلاثة المنزلية والمكتوبية و
المنقولية بالتواتر فاذا قيل ذلك شكرا لم يكن القيود الثلاثة معتبرة فيه فلم يصدق
المحدود وهو القران لعدم صدق الحد عليه قوله وهو اسم للنظم والمعنى المراد

المنظوم

المنظوم والمعنى القديم كما يلوح من عبارة التلويح واعلم ان المصنف جعل الكتاب اسما
للنظم والمعنى وصاحب المنتخب جعله النظم والمعنى وبينهما تناف قال بعض الشراح و
لما جعل القران بمعنى المقروء قال هو اسم للنظم والمعنى باقحام الاسم ولم يقل هو النظم و
المعنى كما قاله صاحب المنتخب لان المعنى لما كان صورة عقلية لا يجوز جعله مقروا فجعل المقروء
اسما له انتهى وفيه نظر لانه على ذلك التقدير يكون اسما للمعنى وليس اسما للنظم لان المعنى و
حقيقة هو النظم لا ما هو اسم له فليتامل قوله وفي ذكر النظم دون اللفظ الى اخره
فان قلت كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر ففي كل منهما
سوء ادب فينبغي الاحتراز عن كل منهما قلت اطلاق النظم على الشعر ليس بالنظر الى
الاصل بل بالنظر الى العارض فان حقيقته جمع اللآلي في السلك ثم استعمل في
الشعر مجازا لافتقاره الى حسن ترتيب ليحصل الوزن بخلاف اللفظ فانه حقيقة في
الرمي ابتداء فكان استعمال النظم اولى رعاية للادب واشارة الى تشبيه كلمات
القران بالدرر ففيه استعارة لطيفة ولقائل ان يقول المشبه به لا بد ان يكون اعلى
مرتبة في المشبه في وجه الشبه حتى يصح التشبيه ولا يمكن القول بهذا في هذا المقام
فالاولى في تعليل العدول عن اللفظ الى النظم رعاية الادب فقط قوله وانما ذكر
اللفظ الخ جواب سوال بان يقال قد قلتم في ذكر النظم دون اللفظ رعاية للادب
وهذا لا يتم لانه ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره فلو كان العدول من اللفظ الى
النظم لما ذكرتم لم يذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانهما من اقسام القران
وتقرير الجواب ظاهر من الشرح وقوله مطلقا اي سواء كان من الكتاب او السنة
قوله كذا في شرحي المنار الانوار وجامع الاسرار الانوار وجامع الاسرار

بدل كل من كل من شرحي والانوار للشيخ اكمل الدين شارح الهداية وجامع
الاسرار للسكاكي شارح الهداية ايضا **قوله** ولقايل ان يقول اعتراض لما ذكر
في هذين الشرحين حاصله ان يقول ما ذكرتم من جواب السوال المقدر لا يتم اذ لا نم
انه تعريف للخاص المطلق بل تعريف لخاص القران لان النظم هو المقسم والمقسم
انما يتناول اقسامه لا غير فلم يتم توجيه العدول من اللفظ الى النظم لرعاية
الادب ويمكن ان يقال التوجيه المذكور صحيح وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص
وغيره لان المراد منه المفردات لا المركبات فلا يصح استعمال النظم فيه بل يتعين استعمال
اللفظ لشموله والمركب بخلاف النظم لاختصاصه بالمركب كما سنذكره **قوله**
فالاولى ان يقال اطلاق اللفظ والنظم جائز على السواء لان كلامنا في المكتوب
في المصاحف لا المعنى القائم بذات الله تعالى يعني ذلك انما يكون باللفظ الحادث
فلا فرق بين اطلاق اللفظ والنظم والحاصل ان مراد القوم بالنظم في هذا
المقام هو اللفظ حيث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحوه لان الموصوف
بها هو اللفظ دون النظم واختيارهم النظم عليه رعاية للادب نظرا الى الاصل
كما بيناه قريبا مع ما في النظم من حسن الاستعارة والاشارة الى مناسبة الالفاظ
وتناسق المعاني بخلاف اللفظ وانما قيدنا بهذا المقام لان النظم يطلق ويراد
به الشعر والمعنى المصدري واللفظ المرتب المعاني المتناسق الدلالات فليسا
هما على السواء في حد ذاتيهما فاطلاق الشارح التسوية فيه تامل الا ان يقال
مراده التسوية هنا **قوله** لا المعنى القديم ظاهره انه لو كان كذلك
لكان اطلاق النظم متعينا دون اللفظ وفيه بحث لانه كما لا يصح اطلاق اللفظ

على المعنى القديم كذلك لا يصح اطلاق النظم على جميع اطلاقاته عليه وانما يطلق
على اللفظ الحادث المؤلف لكن ذكر في شرح العقايد ان الكلام النفسي يعبر عنه
بالنظم المسمى بالقران المركب من الحروف والجواب انه مجاز من باب تسمية المدلول
باسم الدال وانما قال لان كلامنا في المكتوب الخ لان غرض الاصوليين الاستدلال
بالقران على الحكم الشرعي وذلك انما يكون باللفظ الحادث الدال على المعنى
القديم دون المعنى القديم المجرد والتحقيق ان القران اسم مشترك بين الكلام
النفسي القديم وبين اللفظي الحادث المؤلف فيكون حقيقة فيهما **قوله** ولم يرد
به ابتداء كلام لا تعلق له بذكر الاولى **قوله** بل نظم دال على المعنى يعني المراد بقولهم
انه اسم للنظم والمعنى انه اسم للنظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا
مكتوبا في المصاحف منقولا صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى فمقصود
المشايخ من قولهم هو اسم للنظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة
رح بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القران عنده اسم للمعنى خاصة
وهذا معنى قوله وفيه رد لمن زعم الخ فان قيل بل قولهم انه اسم للنظم الدال على المعنى
يرفع ذلك ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلايم
غرض ابي ح رح والمقصود توجيه كلامه فان قيل لا وجه لكونه ركنا فضلا
عن كونه ركنا اصليا لما عرف من ان معنى النظم والمعنى النظم الدال على
المعنى فيخرج المعنى بالضرورة قلنا لما كان المقصود من وضع اللفظ افادة
المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه فاعتبر ركنية اللفظ
نظرا الى اللفظ والمعنى نظرا الى الحقيقة ولرجحان الحقيقة على اللفظ اعتبر المعنى ركنا

اصليا قوله وفيه اى وفى قوله وهو اسم للنظم والمعنى قوله وهو مذهب الج
متعلق بمن زعم لانه ابتداء كلام ولو قال عند ابى ح لكان اظهر فتامل قوله
فقال اى المص هذه الفاء تسمى فاء الفصيحة لكونها تفصح عن شرط مقدر والتقدير
اذا كان كذلك وهو ان بعضهم زعم ان المعنى المجرد قرآن فقال وهو اسم للنظم و
المعنى اى وقول علمائنا جميعا رد لذلك الا ان ابا ح رح لم يجعل النظم ركنا لازما
فى جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فان مبنى النظم على التوسعة والحاصل ان سقوط
لزوم النظم عند ابى ح رح رخصة اسقاط كمسح الخف ورخصة الاسقاط لا تختص
بالعذر كذا قيل وفيه بحث لانا لا نم كون هذه الرخصة رخصة اسقاط بل رخصة
ترفيه وتخيير كيف ولو كان كذلك لما جاز العمل بالعزيمة فان من احكام رخصة
الاسقاط ان يأثم العامل بالعزيمة كما فى المسافر والمقيم ولا يشرع غسل الرجل للماسح
على الخف ما دام متخففا وههنا ليس كذلك اذ لو قرئ بالعربية يجوز ويسقط الفرض
بالاجماع بل هو اولى لسلامته عن الخلاف فتامل قوله فى حق جواز الصلوة اشارة
الى ان فيما سواه من الاحكام كوجوب اعتقاد كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف
بالفارسية وحرمة المداومة والاعتياد على القراءة بها النظم لازم كالمعنى
فان قيل على قول المتأخرين يجب سجدة التلاوة اذا تلاها بالفارسية ويحرم
مس مصحف كتب بالفارسية للجنب والحائض وقراءة القرآن بالفارسية عليهما فقد
جعل النظم غير لازم وفى ذلك ايضا فلا يصح قول الشارح فى حق الصلوة قلنا الشارح
بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لا نص عنهم فى ذلك والمتأخرون بنوا الامر على
الاحتياط لقيام الركن الاصلى وهو المعنى قيل الخلاف فى الفارسية لا غير لانها اقرب

من العربية فى الفصاحة فاما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق والصحيح ان الخلاف فيما
عدا العربية مطلقا قوله والاصح انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن ابى
مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا لانه وصفه بالعربى
قيل فيه نظر لان الرجوع ان ثبت من ابى ح فلا حاجة الى الاستدلال وان لم يثبت
فلا يفيد قوله لانه وصف المنزل بالعربى لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه فى زبر
الاولين ح قوله بلسان عربى مبين ليس بقاطع فى تعلقه بنزل لجواز تعلقه بالمنذرين
ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز القراءة بالفارسية وبالنظر الى قوله لفى زبر الاولين
يجوز واعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اعمال احدهما فيحمل قوله لفى زبر الاولين
على حالة الصلوة لانها حالة المناجاة والاشتغال بالنظم خاص بذهاب الرقة ويحمل الاول
على تقدير تعلقه بنزل على غير حالة الصلوة واقول الرجوع لم يثبت يقينا بل نقله واحد
من العلماء وان كان هو الاصح فاحتيج بالضرورة الى بيان وجه كل من القول
اولا والرجوع ثانيا اما قوله لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه فى زبر الاولين ففيه ضعف
لانا سلمنا ايضا انه وصفه بكونه فى زبر الاولين لكن لا بمعنى كون معناه فيها
لان ذكر القرآن الذى هو عبارة عن النظم الذى هو دال على المعنى وارادة مجرد
معناه خلاف الظاهر ولذلك قال صاحب الكشاف وقيل ان معانيه فيها ثم قال وليس
بظاهر بل الظاهر ان ذكره مثبت فى الزبر فانه وان كان مجازا لكنه لشهرته كاد يلحق
بالحقيقة اذ يقال فلان فى دفتر الامير ولا يفهم منه الا ثبوت ذكره فيه ومنه قوله
وكل شىء فعلوه فى الزبر فان الثابت فى دواوين الحفظة ليس نفس الاعمال بل ذكرها
فاضمحل بذلك ما ذكره بقوله ولئن سلم الخ قوله لانه يلزم منه بطلان تعريف القرآن

تقریره ان الامام بعد ما لم یجعل النظم لازما فی حق الصلوة واقام العبارة الفارسیة
مقامه لا یخلو اما ان یکون العبارة الفارسیة قرانا اولا فان کان الاول
بطل تعریف القرآن لان الفارسیة غیر مکتوبة فی المصاحف ولا منقولة عن الرسول
علیه الصلوة والسلام وان کان الثانی یلزم جواز الصلوة بلا قراءة واللازم باطل
والجواب انا نختار الاول واللازم انما یلزم ان لو لم یعتبر الامام الفارسیة خلف النظم
ولیس کذلک لانه اقام العبارة الفارسیة مقام النظم المکتوب المنقول فجعل
النظم مرعیا منقولا فی المصاحف تقدیرا وان لم یکن تحقیقا فتدخل الفارسیة
فی التعریف ونختار الثانی واللازم المذکور یلزم ان لو تعلق جواز الصلوة بقراءة
القران المحدود ولیس کذلک بل هو متعلق بمعناه وجعل قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر
علی وجوب رعایة المعنی دون النظم لدلیل لاح له فان قیل یلزم فی الآیة الجمع
بین الحقیقة والمجاز اذ القران حقیقة فی النظم العربی المنقول مجاز فی غیره اجیب
بانه ممنوع لجواز ان یراد الحقیقة ویثبت الحکم فی المجاز بالقیاس او دلالة النص
نظرا الی ان المعنیین هو المعنی کذلک ذکره بعض المحققین ولک ان تقول الزیادة
علی الکتاب بالقیاس لا یجوز لانها فی معنی النسخ والجواب ان الزیادة انما یلزم
اذا کان اللفظ قطعیا فی مدلوله وههنا لیس کذلک لان اکثر اهل التفسیر علی ان
المراد بالقران الصلوة لا معناه الظاهر والمعنی والله اعلم اقیموا ما تیسر من
الصلوة ولو سلم ان المراد ذلک فهو عام خص منه البعض وهو ما دون الآیة وح
یکون ظنیا یجوز تخصیصه بخبر الواحد والقیاس واجاب بعض الشراح ایضا عن
کل واحد من الشقین اما عن الاول فبان یقال نختار ان یکون قرانا قوله بطل التعریف

قا

قلنا بطلانه لا یضر ابان وجود القران فی زمن النبی علیه الصلوة والسلام مع عدم
جواز هذا الحد والتعریف بالنسبة الی ما ذهب الیه ان یقال القران هو ما نزل به
جبرائیل علیه السلام علی قلب محمد علیه الصلوة والسلام ولم ینسخ نظمه واما عن الثانی فبان
یقال نختار ان لا یکون قرانا قوله لزم جواز الصلوة بلا قراءة قلنا جواز الصلوة
لاشتماله علی معنی القران بطریق الترجمة لا التفسیر بالحاقه بالمنصوص علیه دلالة
فان وجوب القراءة باعتبار التذکیر والترغیب والمترجم مثل المنصوص بالنسبة
الی العجمی فیلحق به قوله فی المتن وانما تعرف احکام الشرع قیل کان الواجب ان یقول
وما یتعلق بها لکن لما ذکر الاحکام وهی دالة علی العلل والاسباب والشروط بالالتزام
اختصر الکلام تعویلا علی فهم الاذکیاء قوله المتعلقة بالقران احترز به عن الاحکام
المتعلقة بالسنة فان معرفتها لا یتوقف علی معرفة اقسامها قوله واحترز ای التقیید له
احکام الشرع الخ لا یقال لیس شیء من القران لا یتعلق به حکم من احکام الشرع
فان وجوب اعتقاد الحقیة وجواز الصلوة وحرمة القران علی الجنب والحائض من
احکام الشرع وهی متعلقة بجمیع عبارات القران فکیف یصح الاحتراز لانا نقول هذه الاحکام
وان تعلقت بالجمیع لم یثبت معرفتها بالجمیع بل تثبت ببعض النصوص من الکتاب
والسنة فیصح هذا الاحتراز قوله والمراد بالحکم ههنا المحکوم اعلم ان الحکم یطلق
فی العرف علی اسناد امر الی آخر ای نسبته الیه بالایجاب والسلب وفی اصطلاح
الاصولیین علی خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر و
فی اصطلاح المحققین من اهل المنطق علی ادراک ان النسبة واقعة او لیست بواقعة
ویسمی تصدیقا وهذا الاخیر لیس مرادا ههنا والظاهر ان المراد بالحکم ههنا المحکوم وهو

ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة فهو من اطلاق
المصدر على المفعول كاطلاق الخلق على المخلوق والشرع ح اما بمعنى الشارع فيكون
المعنى بمحكومات الشارع اى الاثار الثابتة فيه بخطابه تع او بمعنى الشريعة والدين الحق
فيكون المعنى بمحكومات الدين اى المعانى الثابتة فيه بخطاب الله تعالى ويجوز ان يكون
المراد من الحكم خطاب الله تعالى والشرع بمعنى الشارع فيكون المعنى خطاب الشارع
ويجوز ان يكون المراد به اثبات شئ الى شئ او سلبه عنه ويؤخذ الشرع ح بالمنتسبين
فيحمل المعنى اما الى قولنا انما يعرف ايجابات الشارع وسلوبه بمعرفة اقسامها واما الى
قولنا انما يعرف ايجابات المشروع وسلوبه التى اثبتها الله تعالى فيه وسلبها بخطابه
بمعرفة اقسامها وعلى كل تقدير هو قصر قلب وقصر فيه معرفة الاحكام الشرعية او
الدين المشروع المستفاد من الكتاب العزيز على معرفة اقسام النظم و
المعنى وقد ادخل المصر الباء على المقصور عليه عملا بالكثير الغالب قوله اى اقسام
النظم والمعنى وذلك لان معرفة هذه الاحكام التى تثبت بالكتاب انما هى بالكتاب و
هى ينقسم الى هذه الاقسام فيكون معرفة الاحكام بمعرفة الاقسام فيجب معرفة
الاقسام لتحصيل معرفة الاحكام لان الحكم فرع التصور ولان معرفة خطاب الله تعالى
على وجه يعرف منه مراده لايمكن الا بمعرفة النظم الدال على المعنى المقصود له
ولايتم معرفة ذلك النظم والمعنى الا بمعرفة اقسامهما المندرجة تحتهما اندراج
الجزئيات تحت كليها لصدق كل منهما على كل قسم من اقسامه صدقا حمليا بهو هو
لانهما مقسما هذه الاقسام والمقسم عين اقسامه كما انها عينه بالضرورة
فلا يتم معرفة احدهما بدون معرفة الآخر بالضرورة فيجب معرفة الاقسام

لتحصيل الاحكام قوله على ما ويل المذكور لان ذلك المفرد مع انه يشير الى
الجمع وهو الاقسام فلذلك قال على تاويل المذكور ليصح مرجع اسم الاشارة و
يصح ان يرجع الى الكتاب والقرآن وجرى عليه بعض الشارحين قوله اربعة
فينبغى ان يقول الشارح اى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع قوله وكل قسم منها
اربعة والاربعة اذا ضربت فى الاربعة يبلغ ستة عشر واربعة اخرى يقابل القسم
الثانى كما سيأتى فيكون المجموع عشرين قوله ووجه الحصر الخ وقيل وجه الحصر
ان المفهوم من الكلام لايخ من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط او الى غيره
والاول هو القسم الاول والثانى لايخ من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم
او السامع والاول لايخ اما ان يكون تصرفه تصرف بيان اى القاء معنى
الى السامع وهو القسم الثانى او غير ذلك وهو القسم الثالث والثانى هو
القسم الرابع وقيل التصرف فى الكلام لايخ اما ان يكون من المتكلم او السامع
فان كان من المتكلم فلايخ اما ان يكون فى اللفظ او فى المعنى والاول اما
ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال فالاول هو القسم الاول
والثانى هو القسم الثالث وان كان فى المعنى فهو القسم الثانى وان كان من
السامع فهو القسم الرابع فتأمل قوله وجه الشئ طريقه الخ الوجه يطلق على
الجهة قال الله تعالى فثم وجه الله وعلى الطريق يقال ما وجه هذا الامر اى ما طريقه
قوله لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لامعنى لقوله طريق النظم الخ قلت بل له معنى
لان معناه فى طرق النظم التى يتوصل بها الى معرفة صيغة ولغة ولاشك
فى صحة هذا وقيل المراد فى الوجوه الاقسام اى فى اقسام النظم وهو صحيح

وما ذكره الشارح ايضا صحيح لكنه لا ينحصر معنى الوجه فيه والظاهر تفسير الوجوه
في جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات ويراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات **قوله**
صيغة ولغة اي من حيث الصيغة واللغة قيل هما مترادفان والمقصود تقسيم النظم
باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما قاله بعض المحققين
ان اللغة والصيغة عبارة عن الوضع فان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار
الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة اللفظ الموضوع و
المراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه فقط بقرينة انضمام الصيغة اليها
والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي
فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ
واعلم ان الصيغة والهيئة والصورة الفاظ مترادفة معناها واحد وهي الهيئة
الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها وتاخيرها وحركاتها وسكناتها وهي صورة الكلمة
فان قلت ما فائدة ذكر الصيغة واللغة بدل الوضع الذي هو اخصر من ذلك قلت
بيان ذلك موقوف على مقدمة وهي ان الوضع نوعان شخصي وهو تعيين اللفظ
المعين بازاء المعنى المعين ونوعي وهو قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان
كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم
منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو
لجميع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك
المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بل اكثر الحقايق من هذا القبيل
كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال وساير المشتقات والمركبات

ونحو ذلك مما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة
على ان كل لفظ وضع لمعنى فهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين لما
يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا
بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي وهذا معنى قولهم المجاز
موضوع بالنوع اذا تقرر هذا فنقول الوضع عند الاطلاق لا يراد به الثالث لقصوره
بالنسبة الى الاولين فكان مظنة ان يتوهم عدم ارادة الثاني ايضا لو ذكر
الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول فتركه دفعا للايهام وانما قدم الهيئة على المادة
مع تاخرها عنها في الوجود لما عرفت من ان اكثر الحقايق دالة على المعنى بالهيئة
سيما الامر والنهي اللذان عليهما مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل
هذه الفائدة اللطيفة **قوله** معناه في وجوه النظم اي في وجوه دلالات النظم
قوله كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده وكقولهم نام فاحتلم وان الاحتلام
عند الاطلاق يدل على النوم والانزال جميعا الا ان النوم لما انضم اليه كانت دلالته
على الانزال لا غير **قوله** او من قبيل التعميم بعد التخصيص وذلك لان الصيغة
هي الهيئة واللغة هي المادة والهيئة في نفس الامر **قوله** لشدة اي يعني فائدة
التعميم بعد التخصيص الاشارة الى زيادة اهتمام المتكلم بالمخصوص **قوله** فان
التفرقة بين رجل ورجال مثبت بالصيغة لا بالمادة فان رجلا يدل بمادته على ذكر من
بني ادم جاوز حد البلوغ وبهيئته على التنكير والوحدة وكذا رجال يفهم منه الذكورية
ومجاوزة حد البلوغ بمادته والعموم والتنكير بهيئته فلما كان للعموم والخصوص
زيادة تعلق بالصيغة خصها بالذكر ثم عمم الكلام بذكر اللغة الشاملة لها **قوله**

والصلوة والزكوة ونحوهما لم تخرج من الاقسام المذكورة هذا جواب عن قول ثم
وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة و
الزكوة ونحوهما وحاصله ان هذا غير محتاج اليه لان ذلك قد اندرج في كلام الشيخ
لانها من حيث الصيغة واللغة لم تخرج عن الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني
الشرعية مجاز بالنسبة الى وضع اللغة كما نص عليه فخر الاسلام وغيره والمجاز خارج عن
هذا القسم داخل في قسم الاستعمال وان اعتبر استعمال الشرع اياها في معانيها
بمنزلة وضع اخر ابتداى حتى صارت حقايقها اللغوية المهجورة كانت دلالتها
على تلك المعاني حقيقة ايضا لانها تدل بصيغتها على تلك المعاني بالوضع
كما كانت تدل على المعاني اللغوية بالوضع فكانت مندرجة في قوله صيغة ودلالتها
اللغوية خارجة عنها لانها مجاز بالنسبة الى الشرع اذ هي لا تدل بصيغتها على
المعاني اللغوية الا بقرينة فتبين انه لا حاجة الى قوله وضعا لان الصيغة واللغة
عبارة عن الوضع ولا شرعا لان الصلوة ونحوها داخلة في الاقسام المذكورة
من حيث الصيغة واللغة قوله في المتن وهي اي وجوه النظم اربعة قيل
القسم غير منحصر في الاربعة فان المطلق والمقيد غير هذه الاربعة وكذا المعرفة
والنكرة واجيب بانها داخلة فيها فان المطلق اما خاص واما عام واما مشترك
وكذا البواقي وانما يكون غير منحصر ان لو وجد مطلق او مقيد خارجا عن هذه
الاقسام ولم يوجد قوله لان اللفظ اما ان يدل الخ ذكر المصنف وجه الحصر ان
اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص او لاكثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك
ان لم يترجح احد معانيه وان ترجح فماول انتهى وفيه شيء فان الترجيح وعدمه انما يكون

سواء كان موضوعا لمعنى واحد
او لكثير محصور كاسماء الاعداد

بعد الاستعمال والكلام قبله على انه يلزم ان لا يسمى العين مثلا مشتركا قبل الاستعمال
وذلك فاسد قيل والاولى ان يقال اللفظ اما ان يكون موضوعا للمعنى وضعا متعددا
اولا والاول هو المشترك والثاني اما ان يكون موضوعا للاشياء المتحدة في الحقيقة
فعام والا فخاص هذا وفي جعل الاول من هذا القسم نظر لانه في بيان دلالة اللفظ
نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر والماول ليس كذلك فلا يستقيم
جعله من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الى الصيغة كما لا يستقيم
جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز منه وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى اخر
اليها وهو التركيب والاستعمال فان قلت اذا لم يكن الماول داخلا في اقسام
الصيغة واللغة ولم يجز ان يكون خارجا من اقسام الكتاب لوجوده فيه ففي اي
قسم يدخل قلت الاولى ان يكون داخلا في اقسام البيان كالمفسر لان التاويل
بيان المراد كالتفسير الا انه بدليل ظني وذلك لا يقدح في البيان فان خبر الاحاد
السنة وخبر القعدة بيان للربوا والصلوة وهما ظنيان وامثاله كثيرة قوله
في المتن والثاني في وجوه البيان بذلك النظم القسم الذي مر بيانه كان في تقسيم
النظم نفسه بحسب توحد المعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور
المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان ههنا اظهار المتكلم المعنى
للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب قيل قوله بذلك النظم اشارة الى الخاص
والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر به المراد للسامع
واليه اشير في بعض مصنفات الشيخ الامام فخر الاسلام رح لكن الاضداد والمقابلة لهذا
القسم لو جعلت من اقسام البيان كما سنبينه يكون اسم الاشارة راجعا

يالى الجميع قيل الصواب ان يقال فى وجوه ما به البيان اذ هذه الاربعة ما به البيان لا
البيان و اجيب بان البيان اسم لنفس الكلام الواضح عندهم فان المعنى يتضح به
فكان هو المبين للمراد فيطلق اسم البيان عليه كيف وقد سمى الله تعالى القران بيانا
بقوله عز وجل هذا بيان للناس و انزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء وله شواهد كثيرة
من الكتاب والسنة ولئن سلمنا ان هذه الاربعة ما به البيان لا البيان لكن يجوز
اطلاق البيان عليها بطريق المجاز لما ذكرنا فيكون صوابا خصوصا عند عدم
اشتباه المراد **قوله** ولهذه الاربعة تقابلها انما خص هذا القسم
ببيان ما يقابله فى قسم على حدة دون غيره لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان
معرفة الشىء يتاكد بذكر مقابله ويستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها
تتبين الاشياء و هذا القسم لا يخالف بعضه بعضا لان الكل تدل على الظهور
ولكن بعضه فوق بعض ومحال ان يضاد الظاهر من حيث انه ظاهر فاحتاج
الى بيان ما يقابله فى قسم آخر على حدة بخلاف الاقسام الأخر لان العام يقابل
الخاص والمؤول يقابل المشترك من وجه وكذا المجاز يقابل الحقيقة والصريح
يقابل الكناية وكذا العبارة يقابل الاشارة والدلالة والاقتضاء فلا احتاج
فيها الى بيان المقابل فى قسم آخر وسنذكر ان هذا التقابل من هذه الاقسام
قوله لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى خمسة اى لجعل القسم
المقابل قسما آخر خارجا عن هذا القسم فيكون الاقسام خمسة وقد ذكرها
اربعة **قوله** واجيب بانها داخلة لان بيان المتكلم قد يكون ظاهرا
وقد يكون خفيا فكان هذا التقسيم للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفائه

فما يتعلق بالظهور اربعة وما يتعلق بالخفاء اربعة **قوله** فيكون ذكرها
تبعا فيه نظر لان القول بالتبعية ينافى القول بالدخول لان التابع غير المتبوع
قيل الواو فى قوله وهى اربعة للحال والتقدير والقسم الثانى فى وجوه البيان
بذلك النظم وهى اربعة كاينا لها من هذا القسم اربعة اضداد تقابلها فتفهم
منه ظاهرا انها اربعة اخرى منه اى من القسم الثانى فيرجع الحاصل الى انها
ثمانية لكن لم يقل ثمانية لئلا يكون جامعا بين الاربعتين فى لفظ واحد مبالغة
فى رعاية التضاد واجيب بان جعل هذه الواو للحال غير مستقيم لان
العامل فى الحال وذى الحال شىء واحد ويشترط ان يكون العامل فعلا او ما يشبهه
او معناه والعامل فيه وهى اربعة عامل معنوى وهو لا يكون عاملا فى الحال بوجه لان
الحال قيد لذى الحال وكاينا لا يصلح قيد الاربعة اذ كونها اربعة ثابت بدون
ذكر هذا القيد ورعاية التضاد ليست بواجبة فان المتضادين قد ينفصلان فى
امر عام كالسواد والبياض ينفصلان فى اللونية وهاتان الاربعتان ينفصلان
فى البيانية وفى انها اقسام فلم لا يقال انها ثمانية مع ان المتكلم به لا يوثر فى
رفع التضاد ولا يوجب نقصا فيه ولا خللا فى رعايته بل فيه رعاية مع رعاية
التبيين والتفهيم ومحافظة الارشاد والتعليم هكذا قال بعض الشراح وفى
جعل هذا القسم المقابل من قسم البيان نظر لان البيان هو الاظهار وازالة
الخفاء على ما عرف فلا يتنا ول هذا القسم اذ الشىء لا يتنا ول ما ينافيه فلا يكون
هذه الاقسام من قبيل البيان فلا يحتاج ان يقول وهى ثمانية **قوله** والثانى
اى باعتبار اصل التقسيم والا فهو رابع بالنظر الى الاضداد **قوله** فى وجوه

اى فى طرق استعمال النظم فى باب البيان اى بيان الحكم قيل الصواب
ان يقال فى وجوه النظم بحسب الاستعمال لان النظم منقسم الى هذه الاقسام لا الاستعمال
والفرق بين هذا القسم والقسم الثانى ان القسم الثانى فى نفس البيان وهذا
القسم فى كيفية استعمال الالفاظ فى باب البيان ثم هو يشمل القسم الاول والثانى
لان الاول خاص بالمفردات والثانى بالمركبات وهذا القسم يجرى فيهما **قوله** والا اى
وان لم يستعمل فى موضوعه فهو المجاز فيه نظر لان اللفظ اذا لم يكن مستعملا فى
موضوعه لا يلزم ان يكون مجازا لجواز ان لا يكون مستعملا اصلا واللفظ قبل الاستعمال
لا يسمى مجازا كما لا يسمى حقيقة وان يكون غلطا وان يكون كناية لان الغلط ما
استعمل فى غير موضوعه لا لعلاقة والكناية ما استعمل فى غير موضوعه من غير
قرينة فيصدق على كل منهما انه استعمال اللفظ فى غير موضوعه مع انه ليس بمجاز
كما انه ليس بحقيقة فمن اين يتعين المجاز عند عدم استعمال اللفظ فى موضوعه
فالاولى ان يقال لان اللفظ اما ان يكون مستعملا فيما وضع له او فى غير ما وضع له
بقرينة فالاول الحقيقة والثانى المجاز وكل منهما اما ان يكون ظاهر المراد بحسب كثرة
الاستعمال او لا الاول الصريح والثانى الكناية **قوله** قدم اقسام اللفظ وهى
القسم الاول والثانى والثالث لان اللفظ مقدم على المعنى اى لان التصرف فى اللفظ
الموضوع للمعنى مقدم على التصرف فى المعنى طبعا لان المعنى انما يستفاد منه فيقدم
وضعا ولذا قدم المفرد على المركب **قوله** والرابع فى معرفة وجوه الوقوف الخ
اى فى الطرق التى بها يقف المجتهد على الاحكام الشرعية وهذا القسم ايضا متعلق
بالمركبات لان عبارة النص ما سيق له الكلام والاشارة ما ثبت بنظم الكلام لكن

والكلام

والكلام يقتضى التركيب ولما كان هذا القسم مستفادا من الاقسام المتقدمة
اخره عنها قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ لما
ذكر النظم فى الاقسام المتقدمة فقال فى وجوه النظم فى وجوه البيان بذلك النظم
فى استعمال ذلك النظم فتعين هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام
المعنى ظاهر وكذا كون الاشارة والعبارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان
نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم نفسه الا ان
المعنى لما كان مفهوما سمى الاستدلال به استدلالا بالعبارة وهو فى الحقيقة استدلال
بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق **قوله**
الاستدلال الخ الاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار
وقيل بالعكس ثم هو المراد هنا لان المجتهد ينتقل عن الدليل الذى هو المؤثر
الى المدلول الذى هو الاثر وفى العبارة تسامح لان الاستدلال صفة المستدل
وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم تعد الاقسام بدونه عد منه تسامحا **قوله**
لان مفهومه الخ ظاهر هذا ان العبارة والاشارة والاقتضاء من اقسام النظم و
الدلالة من قسم المعنى وهو مناف لما قيل قدم اقسام النظم الخ لانه يدل على ان
هذا القسم كله خاص بالمعنى كما قاله غيره من شراح الاصول وجعل بعض العبارة و
الاشارة راجعين الى النظم والدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى **قوله**
والاولى ان يتمسك فيه الخ اى الاولى ان يضرب عن مثل هذه التكلفات والتقسيمات
صفحا لان بعض هذه الاختصارات غير تام يظهر بادنى تامل فيتمسك فيه بالاستقراء
التام الذى هو حجة قطعا لان الكتاب محصور يمكن ضبط افراده وكلما امكن ضبط

اراده كان لاستقراء فيه حجة قطعية لا يقال الاستقراء لا يفيد اليقين لانا نقول
يفيد اذا كان تاما **قوله** قيل في قوله معرفة تسامح اي حاصله انه عدم معرفة وجوه
الوقوف من اقسام الكتاب تساهلا لان معرفتها ليست من اقسام الكتاب لكن
لما لم تعد هذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت معرفة وجوه
الوقوف من اقسام الكتاب تسامحا **قوله** ويمكن ان يكون معرفة مصدرا بمعنى
المفعول قلت هو خلاف الظاهر فان قيل قسم الله تعالى الكتاب قسمين محكما ومتشابها
بقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب الآية فيكون هذه التقسيمات مخالفة لظاهر
الكتاب اجيب بان هذه الاقسام موجودة فيه فلا بد من قبولها وبانها اصطلاحات
مناسبة وضعت لتمييز لفظ من لفظ آخر بحسب تفاوت الالفاظ في اثبات الاحكام
ولا مناقشة فيها على ان النص لا يقتضي الحصر على القسمين لعدم ما يفيد ذلك
اذ ليس فيه شيء من طرق الحصر الا يرى انه لو عطف عليه وآيات اخر مفسرات
وآيات اخر مجملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول الحصر على القسمين لم يستقم
العطف كما لو قيل منه آيات محكمات والباقي متشابهات وانما خص القسمين بالذكر
لانهما في اعلى درجات الظهور والخفاء **قوله** بل انما هي اعتبارات عقلية اذ ليس
للقرآن قسم يشتمل على الخاص والعام والمشترك والمؤول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص
والمفسر والمحكم وما يقابلها وقسم آخر يشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
بل جميع القرآن ينقسم الى الخاص والعام والمشترك والمؤول باعتبار ثم جميعه
ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر فلا جرم ان
يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا وخفيا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد

ولايجوز

ولا يجوز ان يكون عاما وخاصا وظاهرا وخفيا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى
الحكم الواحد على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات
كما في اقسام التقسيم الاول وذكر بعض المحققين ان الاقسام في الحقيقة تبلغ سبعمائة
وثمانية وستين قسما وذكر بيان ذلك وما هي الا بالاعتبارات والحيثيات
وليست اقساما حقيقة لان قسم الشيء حقيقة ما لا يجتمع مع ذلك الشيء وهذه
الاقسام يجتمع بعضها مع بعض وبعضها لا يجتمع كالخاص مع العام **قوله** و
هلم جرا قال في القاموس هلم اي تعالى مركبة من هاء التنبيه ولم اي ضم نفسك
الينا واستعمل استعمال البسيط يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث
عند الحجازيين انتهى والمعنى ههنا تعالى جر هذه التقسيمات بهذا الاعتبار جرا **قوله**
فقس سائر اسماء الاقسام اي العام ماخوذ من قولهم مطر عام اذا اشتمل الامكنة
والحقيقة فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت
الشيء اذا اثبته والمجاز من جاز المكان يجوزه اذا تعداه وقس باقي الاقسام
قوله كتقديم المحكم على المفسر وكتقديم المفسر على النص والنص على الظاهر
قوله لغويا كان او شرعيا اي سواء كان المفهوم من العبارة حقايقها اللغوية
او حدودها في اصطلاح الاصوليين **قوله** وليس كذلك اي لعدم اشتراك
مورد التقسيم فيه اذ لا يحكم على ماخذ الاشتقاق مثلا بانه خاص او عام لان
الاشتقاق ومعرفة الراجح من المرجوح وكون الحكم قطعيا او ظنيا ليس من
اقسام القرآن في شيء بل انما يعرف من خارج **قوله** والحق ان اطلاق الاقسام
الاربعة ايضا مجاز لا حاجة الى هذا لانه ذكر قبل ان هذه الاقسام اعتبارية

عقلية لاوجود لها في الخارج وانما الكلام ههنا في قوله قسم خامس فانه ليس من اقسام
الفوان لعدم اشتراك مورد القسمة وصدقه عليها وهو النظم والمعنى بخلاف
الاقسام الاربعة فانها وان كانت تقسيمات لكن مورد التقسيم مشترك بينها وصادق
عليها ففرق ما بين هذا القسم والاقسام الاربعة فان التجوز فيه اكثر من التجوز فيها
قوله الخاص هو في اللغة المنفرد من قولهم اختص فلان بكذا اذا انفرد وفلان
خاص بفلان اي منفرد به وخاصة الناس اهل العلم قوله وهو كالجنس وباقي القيود
كالفصل لان الجنس والفصل انما يستعمل في الحقايق الموجودة كالحيوان والانسان
ومفهوم الخاص مفهوم اصطلاحي غير متأصل في الوجود فان قلت اللفظ جنس
بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل والمقول جنس قريب لاختصاصه بالمستعمل
واستعمال الاجناس البعيدة في الحدود معيب عند اهل النظر قلت انما لم يوجد
القول جنسا وان كان قريبا لما شاع من استعماله في الراي والاعتقاد حتى صار
حقيقة عرفية فيه واللفظ ليس كذلك لانه خاص بما يخرج من الفم فبل خرج
باللفظ الدوال الاربع وفيه نظر لان ذكر الجنس في الحد انما يكون لبيان اصل
الذات وتعيين الماهية لا للاحتراز عن شيء فان الاجناس اصول الماهيات
والفصول متممها والاحتراز انما يناسب بعد تعيين الذات وقد يجاب بانه
انما لا يحترز بالجنس اذا كان اعم من الفصل مطلقا كالحيوان والناطق في تعريف
الانسان اما اذا كان بينه وبين الفصل عموم وخصوص من وجه فيجوز الاحتراز به
وهو ههنا كذلك لان الموضوع للمعنى قد يكون لفظا وقد لا يكون واللفظ
قد يكون موضوعا وقد لا يكون والحقيقة ان الجنس يكون له جهتان فبالنظر

الى عمومه يفيد اصل الذات كما هو وظيفة الاجناس وبالنظر الى خصوصه يفيد الاحتراز
كما هو شان الفصول والحاصل ان كلا من الجنس والفصل ههنا شامل من حيث
عمومه ومخرج من حيث خصوصه وقد حققنا ذلك في حاشية المتوسط قوله
والمستعملات اراد بها الالفاظ الدالة بالوضع قوله وما يكون دلالته بالطبع
كاخ بفتح الهمزة والخاء المعجمة الدال على الوجع واح بفتح الهمزة او ضمها والحاء
المهملة الدال على وجع في الصدر فان طبع اللافظ يقتضي التلفظ به عند عروض
ذلك المعنى له وبهذا الاقتضاء صار هذا اللفظ دالا على ذلك المعنى اعني
الوجع فيكون الدلالة منسوبة الى الطبع ايضا قوله او بالعقل كاللفظ
المسموع من وراء الجدار فانه يدل على وجود لافظ عقلا فان المسموع من
الشاهد يعلم وجود لافظه بالمشاهدة لا بدلالة اللفظ اما المسموع من وراء الجدار
فلا يعلم وجود لافظه الا بدلالة اللفظ عقلا واعلم ان الدلالة المعتبرة عند
المنطقيين الكلية واما اذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة قرينة
فلا يحكمون بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف اهل الاصول والعربية
قوله وضع الوضع تخصيص شيء بآخر ليفهم الثاني عند اطلاق الاول
او احساسه وقيل هو جعل اللفظ دليلا على معنى من المعاني والاول تعريف
للوضع العام وهذا تعريف للوضع الخاص وقد اوضحنا ذلك في حاشية المتوسط
وهو اما لغوي وشرعي او عرفي او اصطلاحي وايثاره على الدلالة لكونه اخص
اذ كل موضوع دال ولا عكس فلو قال دال لاحتاج الى قوله بالوضع قوله لمعنى
المعنى مصدر ميمي من العناية ويمكن ان يعتبر اسم مفعول بحفف معنى اي

وان يعتبر اسم مكان من عنى يعني اذا قصد وايا ما كان فهو لا يطلق على الصورة
الذهنية من حيث هي بل من حيث انها تقصد باللفظ وذلك انما يكون
بالوضع لان الدلالة اللفظية العقلية او الطبعية ليست معتبرة في العلوم كما
تقرر في محله فان المعاني هي الصور الذهنية من حيث وضع بازائها الالفاظ
وقد يكتفى في اطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد صلاحيتها لان يقصد باللفظ سواء
كان وضع لها الالفاظ ام لا ولا مناسبة له بهذا المقام والمفهوم اعم من المعنى
على الاول ومرادف له على الثاني والمراد بالمعنى ههنا مدلول اللفظ الوضعي سواء
كان جوهرا او عرضا **قوله** خرج به ينبغي ان يقول وهو كالفصل خرج به
ما لم يكن دلالته بالوضع وهو المهملات وما يكون بالطبع والعقل وانما قيدنا سلب
الدلالة عن المهمل بالوضع ولم نكتف بعدم الدلالة لان اللفظ المهمل كالمحرف
الذي يتخاطب به العامة وديز قد يدل على المعنى المحرف عنه بالقرائن وقد يدل
على ان من قام به هذا اللفظ حي اذا كان اللافظ به وراء جدار الا ان دلالتهما
على هذين ليست بالوضع فسلب الدلالة عن المهمل مطلقا كما جرى عليه بعضهم
ممنوع **قوله** والمشترك ايضا اي خرج بقوله لمعنى واحد المشترك فانه موضوع
لمعنيين او اكثر على سبيل البدل فلا حاجة الى ذكر ايضا فان قيد الوضع خرج
به ما لا يكون دلالته بالوضع وقوله لمعنى خرج به المشترك فهما قيدان يحترز بكل
منهما على حدة لا قيد واحد يحترز به عن شيئين وكان الاولى ان يقول وضع
هو كالفصل الاول يخرج به ما لا يكون دلالته بالوضع ولمعنى واحد كالفصل الثاني
خرج به المشترك الخ فان قلت لا يلزم مما قاله في حل العبارة انهما قيد واحد

بل هما قيدان احترز بهما عما ذكرته قلت مسلم لو لم يذكر ايضا لكن يذكرها
غير جعلها قيدا واحدا فعدم ذكرها كان اولى **قوله** قيل لا حاجة الى الاحتراز
عنه اي عن المجمل بقوله معلوم لان هذا التقسيم بالنظر الى نفس الوضع لا بحسب
السامع والقابل والمجمل كالقرء معلوم المعنى للواضع عند الوضع وان تعدد
لان الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى ومحال ان يضع الواضع لفظا بازاء معنى
ولا يعلم ذلك المعنى وكذا السامع بعد العلم بالوضع وتعدده نعم مراد اللافظ
من اللفظ عند الاطلاق قد يكون غير معلوم له ما لم تقم اليه قرينة لكن بين ارادة
المعنى ودلالة اللفظ عليه بون بعيد وانما سمي اللفظ خاصا بالاعتبار الثاني
دون الاول فالمجمل في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه
نظرا الى الثاني وانما جعل من القسم الثاني لاحتياجه الى البيان **قوله** وقيل احترز به
الخ اي بمعلوم عن المشترك فيكون المشترك داخلا تحت الموضوع لمعنى ولم يخرج
الا المهمل ومعلوم هو المخرج للمشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على
سبيل الابهام على راي فيكون مبهما من حيث الذات والخاص لا يكون مبهما من
حيث الذات **قوله** والمراد منه اي من كون الخاص معلوما الخ هذا دفع لسؤال
يرد على قوله معلوم وتقريره ان يقال يرد على القيد الثالث قوله تعالى فتحرير رقبة لان
الرقبة عندكم خاص مع انها مبهمة وتقرير الدفع ان يقال مطلق الابهام لا ينافي
اي الخاص وانما ينافيه الابهام في الذات وهو ههنا ممنوع لان الرقبة
اسم لذات مرقوبة ولا ابهام فيها من هذا الوجه وان احتملت الابهام من حيث
الصفات في الواقع والابهام في الصفات لا يقدح لانه بحسب العارض لان

الذات في الخارج لانخ عن وصف كالكفر او الايمان والصغر او الكبر الى غير ذلك
ومثله لا يكون قادحا كما في رجل بخلاف المؤول فان ابهامه من حيث الذات
لان ذاته غير معلوم لنا قطعا **قوله** صفة لمعنى يجوز ان يكون حالا منه او من ضميره المستتر
في معلوم **قوله** اي على ان يكون الخ هذا بيان المراد بالانفراد وبه يندفع ما قيل
ان اريد بالانفراد ان لا يكون موضوعا لمعنى آخر فالعام كرجال ومسلمين ايضا
كذلك لان معناه معلوم وهو موضوع له فقط وان اريد ان لا يكون فيه منافاة
كثرة فيلزم ان لا يكون شيء من اسماء الاعداد كالثلاثة والاربعة الى غير النهاية
خاصا وهو خلاف الاجماع توضيحه ان معنى الثلثة لا يوجد في الافراد كما
لا يوجد معنى الزيدية في اجزاء زيد من اليد والرجل ونحوهما فكان هذا التكثير من
ضرورة الوجود فلا يعتبر بخلاف معنى الرجولية فانه يوجد بحاله في كل فرد من
افراد الرجال وتقرير الدفع ان المراد بالانفراد ان يكون اللفظ متناولا
لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج
افراد اولم يكن والمسلمون ونحوه موضوع لمعنى لكن لا على الانفراد فان افراده
منظورة للواضع في الوضع فلا يكون خاصا والثلاثة ونحوها موضوع لمعنى واحد
على الانفراد لانها وضعت لنفس العدد وهو الثلاثة من غير نظر الى انخ
آخر وتركبه من الافراد لا يقدح في خصوصه ولا يوجب كثرة فيه لانها بمنزلة كثرة
اجزاء زيد وتركبه منها فكان التكثير باعتبار الافراد زائدا على الوجود فيعتبر
ويمنع الخصوص **قوله** فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد وهذا يخالف
لتعريف المصر العام بما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول لانه

يفضي الى العموم المعنوي وفيه كلام على ما سيجيء فتامل والحاصل ان اللفظ
الموضوع لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر عنها حال الوضع فهو الخاص و
ان التفت اليها حالة الوضع وتعلق الاحكام بها فهو العام **قوله** مستنكره
في التعريف اي واقعة في غير موقعها لانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة
ولهذا كان من شرط الحد ان يصح اطلاقه على كل فرد من افراد المحدود ولوجود
الحقيقة فيه فانك اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق هذا الحد على
كل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان كل حيوان ناطق لا يستقيم
اطلاقه على زيد مثلا فانه ليس كل حيوان ناطق فيكون ذكرها في التعريف مفضيا
الى عدم اندراج شيء من افراد المحدود في الحد واجيب بان الفقهاء لم يلتفتوا
الى اصطلاحات اهل المنطق في الحدود وذكروا التعريفات في تصانيفهم بوقف بها
على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه ولهذا لم يبالوا بذكرها في التعريف
اذ الضبط يحصل ببيان الافراد كما يحصل ببيان الحقيقة والحاصل ان ذكرها
في تعريف الاشياء بحسب الحقيقة في نفس الامر مستنكر واما في تعريف الاشياء
بحسب الامور الاصطلاحية المطلوب فيها الانطباق على الافراد فغير مستنكر **قوله**
قال بعض الشراح بل الجواب الصحيح ان يقال لا نم ان هذا التعريف لبيان
الحقيقة لعدم الجنس والفصل القريبين بل للامتياز عما عداه وذلك غير مناف
للتعريف **قوله** وهو اما ان يكون خصوص الجنس الخ وهذا لان معنى الانسان
واحد وهو الحيوان الناطق وكذا معنى الرجل واحد وهو انسان ذكر جاوز
حد الصغر وكذا معنى زيد واحد وهو الذات المشخصة فاستوت الثلثة في ان لكل واحد

معنى واحد وكون الاولين في افراد لا ينافي وحدتهما لانهما غير منظور اليهما فصار
الانسان في الرجل كزيد لكن خصوص الجنس بحسب الانواع وخصوص النوع بحسب
الافراد وخصوص العين لا بحسب غير معناه قوله جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين
متفاوتين في احكام الشرع جنسا كالانسان فانه جنس يتناول افرادا مختلفة
وكذا النوع يتناول افرادا متفقة الا ان المعتبر في اصطلاح الفقهاء الاختلاف
بحسب المقاصد والاحكام وان اتحد حقيقة كذا الاتفاق بحسبها وفي اصطلاح
اهل المنطق بحسب الحقيقة ولهذا كان الانسان جنسا عند اهل الشرع لتناوله الرجل
والمرأة فانهما نوعان مختلفان بحسب الاغراض والاحكام وان اتحدا حقيقة
الا يرى ان الرجل يصلح للامامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والقصاص
والقضاء فيها دون المرأة وصار الرجل نوعا لاتفاق افراده في ذلك مع ان
الانسان نوع من الانواع عند المنطقيين والرجل صنف قوله حتى ان من
اشترى عبدا وظهر انه امة لم ينعقد البيع استشهادا على تفاوت
الحكم بين الرجل والمرأة اذ لو لم يتفاوت الحكم بينهما لانعقد البيع ثم هذا الفرع
مبني على اصل وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعا والمشار اليه من جنس
المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه وان كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى كما لو
اشترى فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اخضر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو
ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى
وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم واعلم ان الفقهاء حكموا تارة
على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى تحقق التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام

فقالوا

فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع مع ان اختلاف النوع
لا يمنع لانعقاده وحكموا تارة بكونهما نوعي الانسان نظرا الى اشتراكهما في الانسانية
واختلافهما في الذكورة والانوثة فتعريف الجنس بما ذكره الشارح ليس كليا دائما
تأمله قوله كالمجنون وغيره اي المعتوه والمغفل قوله العين اولى بهذا الاسم
من غيره يعني خاص العين اولى باسم الخاص من خاص الجنس والنوع لعدم
احتمال الشركة فيه فان معناه الواحد المعلوم الذي لا يشمل غير فرد واحد
لانه جزئي حقيقي فكان الواجب تقديمه لانه هو الحقيقة فردا قوله انما قدم الكلي
لانه جزء الجزئي اعلم ان الكلي جزء للجزئي غالبا كالانسان فانه جزء لزيد
وكالحيوان فانه جزء للانسان والجزئي كل للكلي وذلك لان الجزئي عبارة عن
الكلي مع شيء آخر فان زيدا له جزآن الانسانية والتشخص فيكون الانسان جزء
لزيد وزيد كلا له لان كلية الشيء بالنسبة الى كله وجزئيته الى جزئه سواء كان ذلك
الجزء حقيقيا كزيد او اضافيا كالانسان فانه جزئي للحيوان والحيوان جزء له
وكل لتركب الانسان من الحيوان والناطق وانما قلنا غالبا لان بعض الكليات
ليس جزءا لجزئياتها كالخاصة والعرض العام واذا كان الكلي جزءا فقدم وضعا
كما هو متقدم طبعا للتناسب قوله اي الاثر الثابت للخاص حكم الشيء الاثر
الثابت به اوله مثلا اذا قلت حكم الصلوة سقوط الواجب عن ذمة المكلف
بالاداء في الدنيا وحصول الثواب في الآخرة فمعناه الاثر الذي يترتب على اداء
الصلوة هذا قوله الموانع الصارفة اي القرائن الصارفة عن ارادة الحقيقة
قوله في المتن ان يتناول المخصوص اي مدلوله الوضعي لا المخصوص المشهور

وهو ما خص منه العام قوله قطعا تمييز يجوز ان يكون صفة لمصدر محذوف
اى ثبوتا قطعيا اعلم ان القطع يستعمل لمعنيين احدهما ان لا يكون
ثمة احتمال اصلا كالمحكم الثانى ان لا يكون احتمال ناش عن دليل والثانى اعم
من الاول مطلقا لان لا احتمال الناشى عن دليل اخص مطلقا من مطلق الاحتمال
لان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا والمراد بالقطع هنا المعنى
الثانى لان الخاص كما يكون للمتواتر يكون لغيره وغير المتواتر الاحتمال فيه قائم
فلا تطرد كونه قطعيا بالمعنى الاول ويطرد بالمعنى الثانى فسقط بهذا التقرير ما
قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال لان مطلق الاحتمال لا ينافى القطع بالمعنى
الاعم قيل هذا عند مشايخ العراق والقاضى ابى زيد ومن تابعه خلافا لمشايخ
سمرقند وقيل انه لا نزاع فى المعنى فان من قال بالقطع لا يقول بالمعنى الاخص
لظهور بطلانه اذ احتمال المجاز قائم اتفاقا ولهذا يجوز تاكيده فيكون مراده القطع
بالمعنى الاعم ومن نفاه لا يجوز نفيه بالمعنى الاعم اذ الخلاف فى المجرد عن القرائن
الصارفة والمعنى الاعم فيه قرينة فيكون المراد نفى القطع بالمعنى الاخص فحصل
التوفيق بين المذهبين قوله فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه
المراد بالحكم اسناد امر الى آخر فزيد خاص يوجب الحكم بالعلم عليه وكذا لفظ
العلم الخاص يوجب الحكم به على زيد على وجه يقطع احتمال ارادة الغير اعنى ان
زيدا يختص بالعلم ويثبت له دون غيره من نفس اللفظ وان كان الغير عالما
لكن نفس اللفظ لا يراد به الغير بل هو المخصوص بذلك قوله كيف يثبت
القطع مع احتمال ارادة المجاز وذلك ما من لفظ الا وتطرق عليه احتمال ارادة

المجاز الا ما استثنى كالمحكم وقد علمت ان المراد بالقطع هنا المعنى الاعم
وهو لا ينافى احتمال المجاز لان قطعيته بالنظر الى اصل الوضع والوضع سابق على
الاحتمال الذى يتوقف ثبوت الحقيقة والمجاز عليه فلا يعارضه المجاز ولان المجاز
عارض لا يثبت الا بانضمام ارادة واغراض قرينة حالية او مقالية والاصل فى
العوارض العدم قوله قلنا الاحتمال الذى لم ينشأ عن دليل كالمعدوم حاصل
هذا الجواب ان الخاص لا ينافيه الاحتمال الذى لم ينشأ عن دليل قيل هذا فى غير
خاص الكتاب والسنة اذ فى الخاص منهما احتمال ارادة المجاز حال الخلو عن القرينة
منتف قطعا والا كان ذلك تجهيلا لا تبيينا اذ لا يليق بمنصب الشرع ان يطلق
لفظا يتبادر منه معنى بخصوصه ويريد بذلك اللفظ معنى بخلاف ذلك المتبادر
من غير قرينة فافهم قوله الا يرى ان من لم يقم تحت حائط غير مائل اى لم يقم بكسر
القاف من اقام يقيم لا من قام يقوم اى لم يمكث تحت الحائط يعنى لو قيل
لك اقم تحت هذا الحائط وهى غير مائلة فقلت لا اقيم تحتها لاحتمال سقوطها
علىّ تلام على ذلك بخلاف ما اذا كانت مائلة فانك لا تلام بل تعذر لانه
احتمال ناش عن دليل قوله اى بيان التغيير لان من شرطه ان يكون
النص مجملا او مشكلا والخاص متعين بنفسه فلا يكون فيه اجمال ولا اشكال قوله
لانه يحتمل لبيان التغيير كانه جواب سؤال تقريره ان يقال النص نفى احتمال
البيان مطلقا فلم حمله على بيان التغيير فقط فقال لانه يحتمل لبيان التغيير يعنى
عند دلالة القرينة لاحتمال المجاز فيه وكذا يحتمل البيان التبديل وبيان التقرير
اذا اريد نفى المجاز فان قلت اذا كان يحتمل بيان التغيير والتبديل والتقرير

فكيف نفى المص احتمال البيان مطلقا قلت المراد نفي احتمال البيان الذي
للقطع وهو بيان التغيير لان قوله لا يحتمل البيان مهملة في قوة الجزئية لانه في
قوة قولنا البيان لا يحتمله الخاص فلا يراد نفي البيان مطلقا لانه وان لم يحتمل
بيان التفسير لكنه يحتمل غيره من اقسام البيان قوله هذا الحكم يعني قوله
لا يحتمل البيان مع الحكم الاول وهو قوله يتناول المخصوص قطعا متلازمان
لان تناول المخصوص قطعا مستلزم عدم احتمال البيان وعدم احتمال البيان
مستلزم تناول المخصوص قطعا قوله والثاني لنفي زعم من قال الخاص
يحتمل البيان كالشافعي نظرا الى احتمال المجاز قوله في المتن لكونه بينا علة
لعدم احتمال البيان وقوله لان البيان الخ علة لكونه بينا فهو علة العلة وعلة
العلة علة وفي جعله علة لكونه بينا تامل قوله والاولى ان يجعل علة للكبرى المطوية
وتقديرها وكل ما كان بينا في نفسه لا يحتمل البيان لان البيان الخ فافهم قوله
وهو اثبات الظهور حقيقة اي البيان قوله وهي اي ازالة الخفاء لازمة
قوله واثبات الثابت او نفي المنفي محال هذا على طريق اللف والنشر
المرتب فاثبات الثابت راجع الى قوله اثبات الظهور ونفي المنفي راجع الى
قوله لازالة الخفاء وبيان ذلك ان الخاص لما كان بينا وحقيقة البيان
اثبات الظهور ولوازمه ازالة الخفاء فلو لحق البيان الخاص يلزم اثبات الثابت
وهو الظهور او نفي المنفي وهو الخفاء فكلاهما محال قيل فيه نظر لان الخاص
قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه واجيب بان المراد بالمبهم هنا ما لا يعلم
منه المراد الا ببيان وهو لا يكون خاصا لان الخاص ما دل على معنى مخصوص معلوم

قوله لا يقال هذا اي قول المص لكونه بينا مصادرة على المطلوب وهي جعل
المدعى جزءا من الدليل وذلك لان المدعى لا يحتمل البيان فالبيان جزء من
المدعى وقد جعله جزءا من الدليل بقوله لكونه بينا في نفسه فاخذ البيان فيهما و
يلزم من جعل المدعى جزءا من الدليل اثبات الشيء بنفسه وهو محال اذ الدليل يكون
غير المدعى فدفع الشارح هذا الاعتراض بان المدعى عدم احتمال البيان اي
هذا المجموع هو المدعى والدليل لكونه بينا في نفسه فلا يكون مصادرة على المطلوب
لان المدعى ليس جزءا من الدليل فتامله قوله هذا تفريع لما ذكره وتقريره ان
الخاص لا يحتمل البيان وكل ما لا يحتمل البيان لا يجوز الحاق البيان به فالخاص لا يجوز
الحاق البيان به دليل الصغرى انه بين في نفسه ودليل الكبرى ان البيان
اما اثبات الظهور وهو حقيقية او ازالة الخفاء وهي لازمة وكلاهما باطل
لان الخاص بين في نفسه فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة المزال وهو
محال قوله اي الطمانينة في الركوع والسجود اي القرار فيهما بمقدار تسبيحة
قوله والاستواء في القومة اي من الركوع قوله وهو قوله عليه الصلوة
والسلام لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل ارجع فصل فانك لم تصل
هذا حديث متفق عليه من حديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قوله كما ذهب اليه
ابو يوسف والشافعي ومالك واحمد وخالفهم ابو ح ومحمد رحمهما الله تعالى فانهما قالا
بالوجوب في الركوع والسجود على رواية الكرخي واما على رواية الجرجاني فسنة
واما القومة والجلسة فسنتان عندهما باتفاق المشايخ وفائدة الخلاف تظهر في
جواز الصلوة بدونه فعندهما اذا لم يات بالتعديل يجوز وعندهم لا يجوز قوله وهي

الميلان اي معناه اللغوي الميلان يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير
اذا طأطأ راسه وركع الشيخ اذا انحنى عن الكبر قوله يكون زايدا على النص
بخبر الواحد وذا لا يجوز لانه يكون نسخا لاطلاق القاطع بالظني وهو ممنوع عندنا
ولقائل ان يقول سلمنا انه لا يصلح بيانا لها لكن انما يلزم النسخ ان لو لم
يصلح ان يكون ذلك بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وهو ممنوع
ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يخلو اما ان يكون بيانا للصلوة او الركوع او السجود
لا سبيل الى الاول والا يلزم ان يكون التعديل واجبا على حياله واللازم
باطل اذ الآتي بالركوع مع التعديل مثلا آت بفرض واحد وان طوله اجماعا
فتعين الثاني وهو المطلوب وقد علمت انه لا يصلح بيانا لها قوله وهو اي الركوع
الشرعي يحتاج الى البيان اي لاحتياج المعنى الشرعي الى قيد زائد على اللغة
قوله ولئن سلمناه اي ان كل معنى شرعي يحتاج الى قيد زايد على اللغوي
لكنه اي احتياج المعنى الشرعي الى قيد احتمال لم ينشأ من دليل وفيه تأمل
قوله لان الحاق الطمانينة بالركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز حتى ينقص
الصلوة بدونه ويأثم بتركه ولكن لا تبطل لان الحكم يثبت بقدر دليله كما هو منزلة
اخبار الآحاد اذا صحت مع ان تتمة الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله
عليه الصلوة والسلام وما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصت من صلوتك
اخرج هذه الزيادة ابو داود والترمذي والنسائي في حديث المسيء صلاته ووجه
افادته عدم التوقف تسميتها صلاة والباطلة ليست بصلاة ولانه وصفها بالنقص
والباطلة انما توصف بالانعدام فعلم انه عليه الصلوة والسلام انما امره بالاعادة

يؤديها

ليؤديها على غير كراهة لا للفساد ومما يدل عليه ايضا لو لم يكن هذه الزيادة
بتركه عليه الصلوة والسلام اياه بعد اول ركعة اتم ولو كان عدمها مفسدا لفسدت
باول ركعة وبعد الفساد لا يحل المضي في الصلوة وح يجب حمل قوله عليه الصلوة
فانك لم تصل على الصلوة الخالية عن الاثم على قول الكرخي وعلى المسنونة على
قول الجرجاني والاول اولى لان المجاز في قوله لم تصل يكون اقرب الى الحقيقة
ولان المواظبة دليل الوجوب وعن شمس الائمة السرخسي من ترك الاعتدال
تلزمه الاعادة ومن المشايخ من قال تلزمه الاعادة ويكون الفرض هو الثاني
ولا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلوة اديت مع كراهة
التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض لا يتكرر وجعل الثاني فرضا يقتضي
عدم سقوطه بالاول وهو لازم بترك الركن لا الواجب اللهم الا ان يقال ان
ذلك امتنان من الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تأخر عن الفرض لما علم
سبحانه انه سيوقعه ولقائل ان يقول كيف جوز ابو يوسف هذه الزيادة على
الكتاب بخبر الواحد وهو مم عنده ولهذا قال بعض المحققين ينبغي ان يحمل
قول ابي يوسف انها فرايض على الفرائض العملية وهي الواجبة فيرتفع الخلاف
وفيه نظر ويمكن ان يجاب بان خبر الطمانينة اشتهر عنده والزيادة تجوز
عنده بالمشهور وفيه شيء اذ يقال انما اثبت ابو يوسف فرضية التعديل بفعله
عليه الصلوة والسلام لانه عليه الصلوة والسلام ما صلى الا مطمئنا والصلوة
كانت مجملة وفعله عليه الصلوة والسلام وقع بيانا للاجمال فيكون فرضا الا
ما اخرج بدليل كالقعدة الاولى والفاتحة واما الطمانينة فلم يوجد الدليل المخرج

لها عن الفرضية فتأمل قوله في المتن وبطل شرط الولاء وهو من اضافة المصدر
الى المفعول والمعنى خرج عن الصحة ان يكون الولاء شرطا في صحة الوضوء قوله
وهو اى الولاء ان يتتابع في افعال الوضوء اه هذا يخالف تفسيره في
شرح المجمع فانه قال الولاء هو ان يغسل الثاني قبل جفاف الاول فما هو الا عند
وهذا هو المشهور في تفسير الولاء وقيل هو ان لا يشتغل بين العضوين بعمل
غير الوضوء قوله وهو شرط عند مالك وابن ابي ليلى والشافعي في القديم
قوله لانه عليه الصلوة والسلام واظب عليه واخرج ابن ماجه والطبراني
والبيهقي عن ابي بن كعب ان النبي عليه الصلوة والسلام توضأ على سبيل
الموالات وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به قوله لقوله عليه الصلوة
والسلام لا يقبل الله تعالى صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضع الحدث
ذكره السمعاني في الاصطلام واستدل به الرافعي في الشرح غير ان النووي
ضعف وقال غير معروف وزاد الدارقطني ولا يصح وقال ابن حجر لا اصل له
قال مخرج احاديث الرافعي لا وجود له في الروايات هي شرط عند مالك قوله
هذا ليس بمعروف من مذهب مالك وانما المعروف انها شرط عند احمد وتركها
لا يضر قوله لقوله عليه الصلوة والسلام لا وضوء لمن لم يسم رواه ابو داود
وابن ماجه والترمذي والحاكم عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه لا صلاة لمن لا
وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى واخرجه الدارقطني عن ابي هريرة
رض بلفظ ما توضأ من لم يذكر اسم الله تعالى قوله وهي ان يقصد بوضوئه استباحة
الصلوة الاولى ان يقال وهو ان يقصد بقلبه ما لا يصح الا بالطهارة او رفع

الحدث

الحدث مس المصحف والطواف عند الشافعي والسلام عند البعض بخلاف ما ذكره
فانه خاص بالصلوة فقط قوله وهي شرط عند الشافعي وكذا عند مالك واحمد قوله
لقوله عليه الصلوة والسلام الاعمال بالنيات الحديث متفق عليه من حديث
عمر واما الفاظه فانما الاعمال بالنيات وبالنية والعمل بالنية واما الاعمال
بالنيات كما في الكتاب فقال النووي لم يصح اسناده ونظر بعضهم فيه اذ قد رواه
كذلك ابن حبان والحاكم وابو ح في سنده قوله معناهما اى الغسل والمسح
معلوم وهو اى المعنى الاسالة في الاول والاصابة في الثاني قوله ونسخا له
هو عطف تفسير وذلك لان النص باطلاقه يقتضي جواز الغسل والمسح في آية
الوضوء على اى وجه حصل والتقييد بهذه الاشياء يزيل اطلاق الجواز وهو
حكم شرعي فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز فان قيل حديث
الاعمال بالنيات مشهور والزيادة بالمشهور جائزة عندكم فهلا عملتم به
قلنا ان شهرته ممنوعة بل هو غريب ولئن سلمنا انه مشهور لكنه متروك
الظاهر كما سيجيء فالحظ عن رتبته فلم يعمل به واعترض باشتراط النية في التيمم
مع ان النص باطلاقه يقتضي الجواز على اى وجه حصل واجيب بان
النية فيه انما تثبت باشارة النص لا بغيره لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد
لغة والنية هي القصد واستشكل بان ذلك انما يستقيم ان لو كانت
النية عبارة عن مطلق القصد وليس الامر كذلك بل هي عبارة عن قصد
الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه والعام لا دلالة له على الخاص
فكيف يستفاد ذلك منه ويمكن ان يقال لا نم ان القصد هنا عام

بل هو خاص بدلالة الفاء الدالة على السببية اي فتيمموا للصلاة
والقصد للصلاة عين النية **قوله** فان قلت تقرير السوال ان يقال
لم لا اوجبتم النية والولاء والترتيب والتسمية في الوضوء كما قلتم
بوجوب التعديل والفاتحة في الصلاة مع ان كلا منها ثبت بخبر الواحد
وتقرير الجواب ان الوضوء احط رتبة من الصلاة لكونها شرطا تابعا لها
فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا في مكمل الصلاة يلزم التسوية
بين فرع الفرع وفرع الاصل وفيه بحث اذ لا مانع من الحكم بان واجبه احط
رتبة من واجبها كفرضه بالنسبة الى فرضها اذ قوة المتبوع ليست
كقوة التابع فتأمل **قوله** ولقائل ان يقول الخ هذا وارد على النظر و
اذا اسقط النظر ثبت الجواب سالما وقد علمت انه لا يتم فكان الاولى
للشارح ان يبين ضعف الجواب ثم يقول فلا وجه ان يقال الخ فتنبه لذلك
البحث المذكور **قوله** ومكملها الخ هكذا وجد في بعض النسخ وهو عطف تفسير
وفي بعضها او مكملها فيكون في ذكر حكمها نظر وقد عرفت ظهور التفاوت
بين المكملين من غير هذا الوجه فتفطن **قوله** فبالثاني والثالث
يثبت الواجب اعلم ان الواجب المصطلح كما يثبت بخبر الواحد يثبت بخبر المشهور
ايضا لانه آحاد الاصل فتخصيص الواجب بالقسمين المذكورين لا وجه له على ان
الثاني يثبت به الفرض الاجتهادي ايضا والشارح لم يذكر ذلك فتنبه
قوله لخبر التعديل من القسم الثالث فيه شيء لانه يحتمل نفي الكمال كما يحتمل
نفي الاصل ولا قطع مع الاحتمال ويجاب بانه صرح بالنقصان في تلك الزيادة

بام

التي ذكرناها وهو يعني نفي الكمال اذ هو لازم ترك الواجب لا السنة **قوله**
واللام للوجوب اي في مثله لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع
الاحتمال فاذا كانت ظنية يثبت به الوجوب **قوله** لانها انما تجب في العبادة
المراد بالوجوب الفرض ونفي الفرضية لا يستلزم القول بالسنية فالاولى ان
يقول وخبر النية من القسم الرابع لانه احتمل ان يكون معناه ثواب الاعمال او
اعتبارها فيكون مشترك الدلالة ولقائل ان يقول صاحب الهداية قد استدل
بقوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات على كون النية شرطا في الصلوة
فيظهر بذلك ان كون خبر انما الاعمال بالنيات من قبيل ظني الثبوت والدلالة
كما ذكره المص في الكشف ليس كذلك فانه لو كان من ذلك القبيل لما صح استدلال
صاحب الهداية على كون النية شرطا في الصلوة وصاحب الهداية تبع في
ذلك شمس الائمة في مبسوطه ويمكن ان يجاب بان هذا الحديث مشهور
والزيادة بالمشهور على الكتاب على سبيل الفرض جائزة وان كان مشترك الدلالة
فصنيع شمس الائمة وصاحب الهداية ظاهر لانه جار على قواعد الاصول
والمص جعله من اخبار الآحاد التي معناها ظني فيكون من القسم الرابع
الذي يثبت به السنة دون الواجب **قوله** وكذا خبر التسمية اي لا يدل
على وجوبها والظاهر ان المراد بالوجوب الفرض كما مر وهذا الانسب لان
الكلام في ادخال هذه الاشياء في القسم الرابع من حيث السنية فمعنى
دلالة اخبار هذه الاشياء على الفرضية لا يدل على المط فالاولى ان يقول بما
ذكرناه اولا ثم يقول وكذا خبر التسمية الخ ويمكن ان يقال المراد بالوجوب

البثبوت واللزوم اعم من ان يكون قطعيا او ظنيا لان الواجب نوعان
قطعي وظني فالواجب اعم والفرض اخص ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص لانه
اذا انتفي الحيوان ينتفي الانسان والفرس فيلزم من نفي الوجوب نفي الفرض
والواجب المصطلح قوله لانه مثله يستعمل لنفي الفضيلة لقائل ان يقول
قد قلتم في قوله عليه الصلوة والسلام لاصلوة الا بالفاتحة محمول على نفي الفضيلة
مع انكم قلتم بوجوبها فلم قلتم هنا بسنية التسمية ويمكن ان يقال خبر التسمية
معارض بقوله عليه الصلوة والسلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه
ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة
وفيه نظر فان هذا حديث ضعيف لانه انما يرونه عن الاعمش يحيى بن هشام
وهو متروك ولهذا قال بعض المحققين مقتضى النظر وجوب التسمية في الوضوء
غير ان صحته لا يتوقف عليها لان الركن انما يثبت بالقاطع وبهذا يندفع ما
قيل من ان المراد به نفي الفضيلة لئلا يلزم نسخ آية الوضوء يعني الزيادة عليها
بخبر الواحد فانه انما يلزم بتقدير الافتراض لا الوجوب قوله الا يرى انه عليه
الصلوة والسلام واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان
وذلك لان الوجوب انما ثبت بالمواظبة المقرونة بعدم الترك اما مطلق
المواظبة فلا يفيد الوجوب ومواظبته عليه الصلوة والسلام على الولاء كانت
مع الترك احيانا كما في المضمضة والاستنشاق وهذا دليل السنية فيكون
من القسم الرابع قوله وخبر الترتيب معارض بما روي انه عليه الصلوة والسلام
نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه لم اقف على هذا فيما

بايديا

بايدينا من كتب السنة ولعله من التصرف واخرج الطبراني في الاوسط
عن عبد الله ابن مسعود رضه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نسي
مسح رأسه فتذكر وهو يصلي فوجد في لحيته بللا فليأخذ منه وليمسح برأسه
فان ذلك يجزيه وان لم يجد فعليه الوضوء والصلوة وفي سنده سهل بن سعيد
اتهم بالكذب قوله لانه اول بيت وضع للناس علة للتسمية بالقديم قوله
لقوله عليه الصلوة والسلام الا لا يطوفن هذا البيت محدث ولا عريان كذا رواية
الفقهاء واخرج الترمذي والحاكم والدارقطني والطبراني والبيهقي من حديث
ابن عباس رضه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال الطواف بالبيت
صلوة الا ان الله تع اباح فيها الكلام وصححه ابن خزيمة وابن حبان وله طرق مرفوعة
وموقوفة قوله لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت
وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق من الطاهر قوله فلا يكون اي الطواف موقوفا
على الطهارة لان الحكم بانه متوقف على الطهارة كما قاله الشافعي رح لا يكون عملا
بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها قوله فان قلت النص مجمل لكن اي فاذا
كان مجملا جاز ان يلحق خبر الواحد بيانا له قوله قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة
لانه لا يحتملها قوله واجماله اي نص الطواف بهذا الوجه وهو العدد والابتداء
لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر فهو مجمل من حيث العدد والابتداء غير مجمل من حيث
الطهارة واجمال النص بوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر لاختلاف الجهة قوله
فيصير ذلك البعض مجملا حاصله ان الآية مجملة في حق مقدار المسح وحديث المغيرة
التحق بيانا وهذا ضعيف لانه لا ينطبق عليه حد المجمل وحديث المغيرة لا بد

على ان ما دون الربع لا يكون فرضا مع ان الشارح رح يسلب كل القول باجمال
الآية فيما يأتي فكيف يختار ههنا انها مجملة وسيأتي في محله قوله فلا يحتاج الى
ايجاب ذلك على حدة يمكن ان يجاب عن ذلك من طرف الشافعي بان يقال
عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على عدم فوات الترتيب
وهو شرط عنده لان ذلك المقدار لا يجزي عن المسح وايضا كل ما يدخل تبعا
لغيره لم يعتبر فرضا في شيء من الطهارات قوله لان الامر لا يقتضي التكرار
ولا يحتمله فلا يكون النص مجملا من حيث العدد حتى يلتحق خبر الواحد بيانا له
وقد يقال احتمال التكرار مستفاد من صيغة التفعل لان باب التفعل للمبالغة
وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالتحق
خبر الواحد بيانا له وقد يجاب بانه لو كان باب التفعل يقتضي الاجمال للمبالغة
لكان قوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا مجملا وليس كذلك اجماعا سلمنا ان
ذلك بالنسبة الى العدد ولكن لا نم الاجمال بالنسبة الى المبداء فلا يصلح خبر
الابتداء بيانا له قوله والاولى ان يقال الخ يعني انه لما ثبت انه لا اجمال في
الآية فالاولى ان يقال ثبوت العدد وتعيين المبدء بالاخبار المشهورة
وبها يجوز الزيادة لا باخبار الآحاد ولقائل ان يقول لو ثبت بخبر مشهور
لكانا فرضين لا يجوز تركهما لان الزيادة بالمشهور يقتضي الفرضية مع انهم
قالوا ان الاشواط الثلثة الاخيرة تنجبر بالدم اذا تركها والفرض هو الاربعة
الاول ولذا لا ينجبر بالدم ويفسد الحج بتركها وكذا يجوز البداية من غير جهة
الحجر الاسود فتأمل قوله والتأويل بقرء بالرفع عطفا على فاعل يطل

كما فعله الشارح والبواقي مجرورات لعطفها على المضاف اليه وهو الولاء
قوله يعني ليتربصن الخ يشير الى ان لفظ الآية خبر ومعناه الامر اي ليتربص
المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء ثلثة قروء اي مضي ثلثة
قروء على انها مفعول به او مدة ثلاثة قروء على انها ظرف وقيل هو على نية
والمعنى حكم المطلقات ان يتربصن ثلثة قروء وقروء جمع كثرة والموضع
موضع قلة فكان الظ ان يقول ثلاثة اقرء واختلف في تأويله فقيل وضع
جمع الكثرة في موضع جمع القلة مجازا وقيل لما جمع في المطلقات اتى بلفظ
جمع الكثرة لان كل مطلقة تتربص ثلاثة وقيل التقدير ثلاثة اقراء من قروء
والقروء مشترك يستعمل في الطهر والحيض فحمل الشافعي القروء على الاطهار
وهو مذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة رضي الله تعالى عنهم
وحملنا على الحيض وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابي الدرداء رضي الله تعالى عنه
والشان في الترجيح قوله يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض لكونه
مأمورا به على هذا التقدير واللازم باطل بالاجماع لانه بدعة فالملزوم مثله
قوله وبان الهاء في الثلاثة الخ تقريره ان الهاء علامة التذكير في
مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر
مذكر فدلت الهاء على ان المراد من القروء الاطهار قوله والجواب عن
الآية الخ كان الاولى ان يذكر هذا الجواب بعد ان يذكر الدليل لنا لان الجواب
عن دليل الخصم لا يكون الا بعد اقامة دليلنا قوله بان اللام الاولى
عدم ذكر الباء في الموضعين كما فعل في قوله وعن الثاني ان الحيض

قوله فيه اى فى قوله تعالى لعدتهن قوله كما فى قوله لدوا للموت وابنوا
للخراب وكما فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فيكون المعنى
فطلقوهن ليكون عاقبة طلاقهن العدة **قوله** او بان المراد من قوله لعدتهن
لقبل عدتهن حاصله ان اللام على هذا يكون بمعنى الوقت داخلة على مضاف
محذوف على ان الاضافة للبيان **قوله** بدليل قراءة ابن عباس الخ و
روى سفيان ايضا عن عمر بن دينار ان ابن عباس قرء فطلقوهن لقبل
عدتهن وقال الزهرى وقتادة فطلقوها لقبل عدتها وروى طاووس عن
ابيه قال حد الطلاق ان يطلقها قبل عدتها قلت وما قبل عدتها قال طهر
من غير جماع فدل على ان العدة بالحيض **قوله** وقال فى الكشاف معنى
الآية مستقبلات لعدتهن لان الطلاق سابق على العدة **قوله** وعن الثانى
عن الحيض الخ تقريره ان يقال ان الهاء وان دلت على تذكير المعدود لا
تدل على خصوص الاطهار دون الحيض لجواز ان يكون دخولها نظرا الى
لفظ قروء فانه لفظ مذكر وضع للدم المخصوص كما وضع لانقطاعه فيعامل معه
العدد معاملة مع المعدود فالقروء والحيض اسمان لمسمى واحد وهو
الفرد من الحيض غير ان القروء يدل عليه بدون التاء والحيضة بها ولا يبعد
ان يكون بمعنى واحد اسمان مذكر ومؤنث يجرى على كل منهما احكامه
اللفظية من غير ذكره على ان لمانع ان يمنع تانيث الحيضة بناء على ان
الحيض من اسماء الاجناس التى يفرق بينها وبين واحد بالتاء كتمر وتمرة
وما للمرة والوحدة لا يكون للتانيث **قوله** وخلاء هذا باطل هذا شروع فى ترجيح

ماذهبنا

ماذهبنا اليه من ان المراد بالقروء الحيض وابطال ما قاله الشافعى والاخفى
عدم ارتباط الكلام وكان الاولى تقديم هذا على الجواب كما قدمناه **قوله** و
طلقت فيها اى فى حيضته فتأمل **قوله** لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين
الدمين جواب سؤال توجيهه انا لا نم انه اذا اعتبر الطهر الذى وقع فيه
الطلاق يكون العدة قرئين وبعض الثالث لا ثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان
الطهر اسما لمجموع ما تخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير
حتى يطلق على طهر ساعة وتقرير الجواب ان الطهر لا يخ اما ان يكون اسما
او اسما للقليل والكثير لا سبيل الى الثانى والا لم يبق فرق بين الاول و
الثالث فى صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضى شئ من الثالث
من غير توقف على انقطاعه بل يلزم انقضاؤها بطهر واحد او اقل لاشتماله على
ثلثة اطهار نظرا الى الساعات وذلك خلاف الاجماع فتعين الاول فيلزم الانقضاء
فان قيل المراد لا هذا ولا ذاك بل طهر انقطع بالحيض وهذا لان الطهر امر ممتد
والامور الممتدة لا تدخل تحت العدد الا بانتهائها وانقطاعها بالاضداد
كالحركة والسكون وحينئذ لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ان
لو كان كل بعض منه طهرا منتهيا بالحيض وظهر الفرق بين الاول والثالث
لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث
فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع اجيب بان دخول الامور الممتدة تحت
العدد كما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتصف اول
النهار بكونه يوما فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض

من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقها على البعض من الثالث
بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك ومن ادعى جواز الاول
دون الثاني لم يكن بد من البيان قوله وطلقت فيها اي في حيضة
قوله فيكون الاقراء ثلاثة كاملة والحمل على ما يوافق الكتاب اولى من الحمل
على ما يخالفه قوله قلنا الخ تقرير الجواب ان هذه الزيادة تثبت ضرورة
وجوب التكميل فلا يعبأ بها وذلك لان الحيضة الواحدة لا تتجزى والعدة تحتمل
مثل هذه الزيادة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد
جعلت قرئين ضرورة وذلك ان تقول الخ تحمل النقصان ايضا ضرورة و
هي ان لا يلزم تطويل العدة على ان هذا المحذور الذي يلتزمونه يندفع بان
يرجح الطهر ولا يحتسب الطهر الذي طلقت فيه من العدة اجيب بان تحمل
النقصان وان كان فيه ضرورة لكنه لم يعهد مثلا في العدة بخلاف الزيادة
على ما مر وتطويل العدة محذور وبعد التكميل بدليل وجوبها على من امتد طهرها
وبان قوله عليه الصلوة والسلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان يبين
ذلك لان اثر الرق في التنصيف لا في التغيير قوله فان قلت قد جاء النقصان
على الثلاثة الخ هذا ايراد من جهة الشافعي تأييدا لما قاله والزاما لما يصح
النقص عن الثلاثة وبيان ذلك ان اقل ما يطلق عليه الجمع ثلاثة مع انه اطلق
هنا لفظ الجمع واراد به شهرين وبعض الثالث فكانه قال الحج ثلاثة اشهر
والمراد شهران وبعض الثالث فكذا هنا يجوز ان يراد من ثلاثة قروء قرءان
وبعض الثالث فيصح انقضاء العدة بطهرين وبعض ولا يلزم ابطال العمل

بموجب النص قوله الاشهر عام يعني وكلامنا انما هو في الخاص والعام
يجوز ان يراد بعضه وفيه نظر لان اخص الخصوص في العام اذا كان جمعا ثلاثة
ولا يجوز التخصيص بعده كما سيجيء والاولى ان يقال هذا السوال انما يرد
ان لو قال ثلاثة اشهر قوله وتقريره موقوف على مسئلة مختلف فيها اعلم
ان الصحابة اختلفوا في مسئلة الهدم فقال عبد الله بن مسعود وابن عباس
وابن عمر وطئ الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدة
كانت او ثنتين او ثلاثة وبه قال ابو ح وابو س رحمهما الله وقال عمر وعلي
وابي بن كعب وعمران بن الحصين وابو هريرة لا يهدم ما دون الثلاث
وبه قال م وزفر والشافعي واحمد ومالك وهذا الخلاف مبني على ان الزوج
الثاني اصابته في الطلقات الثلث مثبتة حلا جديدا ام هو غاية للحرمة الثابتة
بها فقط فعند الاولين هو مثبت للحل وعند الاخرين هو غاية للحرمة قوله
فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا اي في الطلقات
الثلث فاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين اي بطريق الدلالة لانه
لما كان محللا في الحرمة الغليظة ففي الخفيفة اولى لنقصان الحل الثابت للزوج
من غير المحلل بعد الطلاق لانها كانت تحل له بعد ثنتين واذا طلقها طلقة
او طلقتين ثم عادت لا تحل له الا بعد طلقة واحدة في الاول فقط فاذا كمل
المحلل ملكها الزوج الاول بالطلقات الثلث قوله فيملكها الزوج الاول
بالطلقات الباء صلة تملك لا سببية قوله فلا يكون للزوج اي الثاني
حكم الا في الطلقات الثلث قوله احتج محمد وزفر والشافعي بقوله تعالى

فان طلقها فلا تحل له المراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع والمراد بالنكاح التزوج
اى حتى تتزوج زوجا غيره اى رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار ما يؤول اليه
كتسمية العنب خمرا قوله فالله سبحانه وتعالى جعل الزوج الثانى غاية للحرمة
الثابتة بالطلقة اى بسبب الطلقات الثلاثة قوله وهى اى الغاية غير مؤثرة فى الحل
لان الغاية لا تأثير لها فى اثبات ما بعدها بل هى منهية فقط فاذا انتهى المغيا يثبت الحكم
فيما بعد بالسبب السابق كما فى الايمان الموقتة تنتهى الحرمة الثابتة بها بالغاية
ثم يثبت الاباحة بالسبب السابق وكما فى الصوم تنتهى حرمة الاكل والشرب
بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فكذا ههنا يكون اصابة الزوج الثانى منهية
للحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن
اسباب الحرمة لا يقال الحل الاول قد اضمحل فلا بد من ان يثبت حل آخر
تضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحل الاول لانا نقول نحن لا ننكر ذلك و
لكنه انما يثبت بالسبب الذى يثبت به الاول وهو كونها من بنات آدم لا
بالزوج الثانى الذى هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذى ظهر اثره
مرة اولى من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا قوله فالقول به اى
الزوج الثانى مثبت للحل كما قال به ابو ح وابو س رح ليس عملا بالكتاب
قوله اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا لان غاية الشئ بمنزلة بعضه
وبعض الشئ لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لا يكون بعضا له فتلغو قبل
وجوده ولهذا لو قال اذا جاء رأس الهلال فوالله لا اكلم فلانا حتى استشير
ابى فاستشاره قبل مجئ رأس الشهر لا يعتبر فى البر حتى لو كلمه حنث لان الاشارة

غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا تعتبر قبلها واذا لم تعتبر كان وجودها كعدمها فكان
وجود الزوج الثانى فى هذه الحالة كعدمه قوله لا يقال نفس التزوج لا يصلح
ان يكون غاية يعنى فى الحرمة الغليظة قوله فاجاب المصنف عنه اى حاصله
ان يقول ما ذكرتم من عدم العمل بالكتاب انما يلزم ان لو اثبت صفة التحليل
وكونه مثبتا حلا جديدا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا وليس كذلك انما اثبت
ذلك بخبر مشهور يجوز بمثله الزيادة لا بالنص فلا يلزم ما ذكرتموه وهذا على قول
الجمهور من ان المراد بالنكاح العقد حيث اضيف الى المرأة لانه فى مباشرة
العقد كالرجل فصحت اضافته اليها فاما الوطئ فلا يضاف اليها حقيقة لانها
محل للوطئ فكانت موطوءة لا واطئة وانما سميت زانية لتمكينها من الزنا
وقيل المراد بالنكاح الوطئ عملا بالحقيقة وحملا للكلام على الافادة دون
الاعادة اذ العقد استفيد باطلاق اسم الزوج على ان اسناد النكاح
بمعنى الوطئ الى المرأة وان كان مجازا فهو مجاز واحد سائغ باعتبار التمكين
كاسناد الزنا اليها بخلاف النكاح اذا حمل على العقد فانه يكون مجازا ولفظ
الزوج مجازا ايضا مع ما يتكرر به من معنى التزوج المستفاد من النكاح فيكون
فى الكلام مجازان واعادة ومجاز واحد وافادة خير من مجازين واعادة و
ح يكون الايلاج ثابتا باشارة النص كما انه ثابت بالسنة واختار بعض
مشايخنا رح هذا القول لقلة المجاز ويمكن ان يقال الحمل على العقد صحيح وان كان
مجازا لكنه مجاز اقرب الى الحقيقة على ان اضافة النكاح بمعنى الوطئ اليها غير
مسموعة فى كلامهم ولو جاز ان تسمى واطئة باعتبار التمكين لجاز ان يسمى

المركوب راكبا وهو خلاف اللغة واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق المجاز
بل لانه اسم التمكين الحرام كما للوطء الحرام ولئن سلم ان النكاح هنا بمعنى
التمكين لا يحصل المقصود لان الحل ثابت بالوطء الذي هو فعل الزوج و
لا يلزم من التمكين الوطء وهذا الجواب صحيح ان كان المراد بالتمكين هو المطاوعة المطلقة
وان كان المراد به المطاوعة بالمباشرة فليس بصحيح فان ذلك الوطء
لا محالة مجرد دعوى شهرة الحديث لا يكفي بل لا بد من البيان لانا نقول
يكفي في شهرة الحديث قول العلماء المتقدمين وتلقيهم له بالقبول والعمل به و
كان علي المصران يقول وانما يثبت الوطء والمحللية بحديث العسيلة لا
بقوله حتى تنكح زوجا غيره لان المراد بالنكاح عنده العقد كما هو قول الجمهور
لا يقال هذا الحديث لا يثبت للمدعي في المتنازع فيه وهو صورة الهدم
بل انما يثبت ذلك في صورة الحرمة الغليظة لانا نقول يثبت بطريق الدلالة
لان ما يثبت اصل الحل ووصفه فلان يثبت وصفه اولى **قوله** وهو ما روي
انه عليه الصلوة والسلام الحديث رواه الجماعة الا ابا داود من حديث عائشة
رضي الله تعالى عنها ولفظه جاءت امرأة رفاعة القرظي الى النبي عليه الصلوة والسلام
فقالت كنت عند رفاعة فطلقني فابت طلاقي فتزوجت بعده لعبد الرحمن بن
الزبير بفتح الزاء وانما معه مثل هدبة الثوب فتبسم عليه الصلوة والسلام
فقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة قالت نعم قال عليه الصلوة والسلام
لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك وفي لفظ البخاري كذبت
والله يا رسول الله اني لانفضها نفض الاديم ولكنها ناشزة تريد ان ترجع

الى رفاعة قال عليه الصلوة والسلام لا حتى يذوق من عسيلتك **قوله** لعنة
العنة عدم القدرة على الجماع لمرض او كبر او سحر او عدم الوصول الى البكر دون
الثيب والى بعض النساء دون البعض **قوله** اتريدين هو مقول قول النبي
عليه الصلوة والسلام **قوله** والعود رد الى الحالة الاولى ومن ضرورته
الغاء ما كان من عدم حل او بعض حل فيعود بثلاث تطليقات فيه بحث
لصدق حقيقة العود قبل الزوج الثاني لو قال بعد الطلقة او الطلقتين بلا
تحليل زوج اتريدين ان تعودي الى فلان صدق حقيقة وان كان العود
لا الى ما يملك به ثلاثا فالحاصل ان العود الى عين الحالة الاولى محال لان الرد العود
الى شبيهها وذلك يصدق بمجرد ملك النكاح والحل لانتفاء اشتراط
عموم وجه الشبه **قوله** لا بالسبب السابق معطوف على قوله بحديث
العسيلة لا بالسبب السابق وقولهم فالمغيا ينتهي بالغاية ويعمل السبب
السابق ليس بمطرد بل فيه تفصيل وهو ان سبب الحرمة ان كان يحتمل
التوقيت كان الحل بالسبب السابق كما قالوا في الاكل والشرب فان سبب
الحرمة هو الامساك وهو موقت وان كان غير محتمل له يثبت بالسبب الجديد
كالذي نحن فيه فان سبب الحرمة هو الطلقات الثلث وهي تقتضي حرمة
مؤبدة الا اذا طرأ عليه ما يبطله وهو الزوج الثاني **قوله** لانه كان ثابتا
اي السبب السابق كان ثابتا وهو كونها من بنات ادم **قوله** والعود
لم يكن ثابتا فيحدث به الحل اذ هو السبب الظاهر واضافة الحكم الى السبب الظاهر
اولى **قوله** فتلك الحالة اي الحالة الاولى لا يكون حلا جديدا لان حدث

اي الحلية ثبتت بحديث العسيلة

السبب يستلزم حدوث المسبب **قوله** والذوق علة للعود الى طريق آخر
في وجه الاستدلال بالحديث وتوجيهه انه عليه الصلوة والسلام علق العود
وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق وتعليق الحكم بالمشتق دليل
على ان مأخذ الاشتقاق هو العلة فيكون الذوق علة للعود وهو حادث
فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول **قوله**
في قوله لعن الله المحلل والمحلل له رواه ابن ماجه من حديث عقبة بن عامر
ورواه النسائي واحمد والترمذي من حديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه
بلفظ لعن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم المحلل والمحلل له **قوله** لا نكح
على قصد الفراق آه قلت قد استدل بهذا الحديث في الفروع على كراهة
اشتراط التحليل بالقول لان عمومه غير مراد اجماعا والا لشمل المتزوج تزوج
رغبة فقالوا اذا تزوجها بشرط التحليل بان يقول تزوجتك على ان
احللك له او يقول هي فهو مكروه كراهة التحريم المنتهضة سببا للعقاب
لقوله عليه الصلوة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له قال الزيلعي في التخريج
استدل بهذا الحديث على كراهة النكاح المشروط به التحليل وظاهره التحريم
كما هو مذهب احمد لكن يقال لما سماه محللا دل على صحة النكاح لان المحلل
من يثبت الحل فلو كان فاسدا لما سماه انتهى وظاهره انه اعتراض ثم
جوابه اما الاعتراض فمنشأه عدم معرفة اصطلاح اصحابنا وذلك انهم
لا يطلقون اسم الحرمة الا على ما ثبت بدليل قطعي فاذا ثبت بظني سموه مكروها
وهو مع ذلك سبب للعقاب واما الجواب فكلامه يقتضي تلازم الحرمة

والفساد وليس كذلك اذ قد يحكم بالصحة مع لزوم الاثم في العبادات فضلا
عن غيرها من آثم قالوا او لو نوياه اي اشتراط التحليل ولم يقولاه فلا عبرة به
ويكون الرجل مأجورا لقصد الاصلاح فيحمل قول الشارح على قصد الفراق
على ما اذا اشترطاه بالقول اما اذا نوياه لم يستوجبا اللعن على ان
بعضهم قال انه مأجور وان شرط بالقول لقصد الاصلاح وتأويل اللعن
عند هؤلاء اذا اشترط الاجر على ذلك فان قلت لم لم يستدل الشارح
على مسئلة الكتاب بهذا الحديث دون حديث العسيلة لانه صريح في
كون الزوج الثاني مثبتا للحل لان المحلل هو المثبت للحل قلت لان الاستدلال
به لا يتم على قول ابي يوسف رح لانه يحمل هذا الحديث على شارط الحل او طالبه
كما تقرر في الفروع لا على مثبته **قوله** لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والسبب
شريك المباشر في الاثم والثواب **قوله** والمراد من اللعن الى والواو
بمعنى او لانه جواب آخر وهو الاشبه بالغرض من اللعن **قوله** اظهار خساستهما
اما خساسة المحلل فلمباشرته مثل هذا النكاح بدليل قوله عليه الصلوة والسلام
الا انبئكم بالتيس المستعار رواه ابن ماجه واما خساسة المحلل له فلمباشرة
ما ينفر عنه الطبع السليم من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها واستمتاعه
بها لا حقيقة اللعن اذ هو لا يليق بمنصب الرسالة في حق الامة لانه لم يبعث
لعانا **قوله** بل عمل بالنصين يعني خاص الكتاب وهو حتى في انتهاء
الحرمة وخاص السنة وهو العود في اثبات الحل الكامل وهذا اولى مما ذكره
زفر والشافعي من ان المثبت للحل هو الاباحة الاصلية لا خاص السنة كما ذكرنا

الغاوة مع امكان العمل به و عدم منافاته لخاص الكتاب و الاعمال اولى
من الاهمال قوله و لقائل ان يقول الخ هذا وارد على ما قاله صاحب
الكشف وتقريره ان يقال قد اخرجت المسئلة بهذا عن موضوعها
فان موضوعها ان من اثبت الحل بحديث العسيلة فقد زاد على خاص الكتاب
بخبر الواحد فيكون الجواب الصحيح ان الحديث مشهور زيد به على الكتاب
لا احاد لاخراج هذا الخاص عما زيد عليه بالخبر وادخاله فيما عمل فيه بخاص كتاب
وسنة كيف و قد جعل الزوج منهيا للحرمة الغليظة يقتضي هدم الطلقة
والطلقتين كما قال به محمد وزفر والشافعي وجعله مثبتا للحل لا يقتضي ذلك
كما قال به ابو ح وابو س رح وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات واجيب
بان المسئلة من باب المناقضة والجواب من باب الممانعة غير ان ما اجابه
صاحب الكشف من الممانعة اصح مما اجاب به غيره منها لان منع اجازة
الحديث بمجرد دعوى الشبهة غير كاف بخلاف منع الزيادة باظهار اعمال خاص
الحديث فيما لم يعمل فيه خاص الكتاب بما ذكر من الدليل لانه اقطع لعرق
النقض على ان المنظور اليه في الجواب هو مفهوم حتى وهو الغاية ومفهوم
العود وهو الرجوع الى ما كانت عليه من الحل لا كون الزوج مثبتا للحل ومنهيا
للحرمة ليتوهم تنافيهما لتنافي لوازمهما على انا لو اوردنا التقدير على ذلك
لما اضر بنا التنافي المذكور لجواز قيام الحيثيات المتنافية بالمحل الواحد
لعدم الاعتداد بخصوص المحال فتأمل قوله فان قلت الحل ثابت في
الطلقتين الخ تقريره لا نم ان الزوج الثاني محلل في المتنازع فيه لانه لو كان

كذلك للزم اثبات الثابت وهو محال لان الحل ثابت لان زواله
معلق بالثلاث فقبله لا يثبت شيء منه لان اجزاء الحكم لا تتوزع على اجزاء العلة
قوله قلنا لا نم لزومه اي لزوم اثبات الثابت الخ حاصله ان الحل الذي
يثبته الزوج الثاني غير الحل الذي كان قبله و ذلك لان الحل الذي كان
قبله كان ناقصا يزيله الطلقة والطلقتان والحل الذي يثبته الزوج الثاني
حل كامل لا يزيله الطلقة والطلقتان بل الثلاثة فكان مثبتا لما ليس بثابت
والمحل اي المرأة ان لم تقبل اصل الحل تقبل ثبوت وصف الكمال بان يمكن
تجديده بعد الطلقة والطلقتين وما صلح سببا لاصل الشيء صلح سببا لوصفه
قال بعض المحققين وفيه بحث اذ غاية ما يفهم من كلام الشارح انه لا مزيد على انه
مثبت بمجرد الحل وكون الحل على الوجه المذكور ليس من مفهومه وثبوته
كذلك في صورة الحرمة الغليظة ليس منه بل باتفاق الحال و ما هو انه يحل ابتداء
فيه الحل لاستيفاء الزوج ما له من الطلقات قبله وحيث ابتداء بثبوت
الحل كان مثبتا شرعا فظهر ان القول ما قاله محمد و باقي الائمة الثلاثة قوله
العسيلتان كنايتان الخ العسيلة تصغير عسلة وهي القطعة من العسل كني
بها عن حلاوة الجماع لما روي عن عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه الصلوة
والسلام قال العسيلة هي الجماع قوله اشارة الى ان غيبوبة الحشفة
كافية قلت بل الشرط الايلاج بشرط كونه عن قوة نفسه فلو اولج الشيخ الكبير
الذي لا يقدر على الجماع لا بقوته بل بمساعدة اليد لا يحلها الا اذا انتشر وعمل
والصغير الذي لا يجامع مثله اولى لانه لا يجد لذة اصلا بخلاف من في آلته

فتور داو لجماعها حتى التقى الختانان فانها تحل به وخرج المجبوب
الذى لم يبق له شئ يولج به فانها لا تحل به وفى المبسوط ان كان
المجبوب لا ينزل لا تحل ولا يثبت نسب الولد منه وفى التجريد لو كان
مجبوبا لم تحل فان حبلت وولدت حلت للاول عند ابى يوسف خلافا
لمحمد ويشترط كونه فى المحل بيقين حتى لو جامعها وهى مفضاة لم تحل ما
لم تحبل قوله وهو ان الانزال غير مشروط خلافا للحسن البصرى فانها
لا تحل عنده حتى ينزل حملا للعسيلة عليه ومنع بانها تصدق معه ومع
الايلاج وانما هو كمال قوله اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان
الاصل من مذهبنا ان عشرة لا تجتمع مع عشرة القطع مع الضمان
والجلد مع النفى والقصاص مع الكفارة والحد مع القصر والمتعة
مع المهر والتيمم مع الوضوء والحيض مع الحمل والعشر مع الخراج
والصدقة مع الزكوة والفدية مع الصوم فحكم السرقة عندنا قطع ينفى
الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده
او استهلكه لا يضمن وهذا ظاهر المذهب وروى الحسن عن ابى حنيفة
انه يضمن اذا استهلكه قوله لانهما اى القطع والضمان يختلفان حكما
وسببا ومحلا واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الاخذ
العبد واذا اختلفا من كل وجه لا يقتضى ثبوت احدهما ثبوت الآخر
ولا انتفائه فامكن اعتبارهما معا حكما للسرقة وقد دل الدليل على ثبوت
الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله عليه الصلوة

والسلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب القول به قوله لقوله عليه الصلوة
والسلام لا غرم للسارق بعد ما قطعت يمينه قال شيخ الاسلام ابن حجر
لم نجده بهذا اللفظ والذى فى النسائى من طريق المسور عن ابراهيم
عن عبد الرحمن بن عوف رفعه لا يغرم صاحب سرقة اذا اقيم عليه الحد
وقال بعده هذا منقطع لا يثبت ورواه الدارقطنى وقال المسور لم يدرك
عبد الرحمن وكذا البزار والطبرانى فى الاوسط وكذا نقل ابن ابى حاتم
فى العلل وقال منكر وقرر عليه البيهقى فى المعرفة واجاب بان اصحابنا قد عملوا
بهذا الحديث واستدلوا به فدل ذلك على صحته لان القاعدة عندنا ان
المجتهد اذا عمل بدليل من السنة وطعن الخصم لا يلتفت الى قوله لان المجتهد
بذل وسعه فيه وكذا لا يلتفت الى قول المحدثين من انه ضعيف او غير صحيح
لان ذلك اصطلاح حادث نشاء من طول الطريق قوله وهو قوله تعالى
فاقطعوا اذ هو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على
نفى الضمان وانقطاع العصمة اصلا ولا هو من ضروراتها لاختلافهما
اسماء وهو ظاهر قوله بل ابدا عليه بخبر الواحد لا يخفى ان هذا الاستدلال
الذاتى لانه يقول بجواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد قوله فقد انتم
بما ابيتم اى جئتم بما منعتم وهو الزيادة على النص بخبر الواحد قوله ثبت
باشارة قوله تعالى جزاء يعنى سقوط عصمة المال ثبت باشارة نص مقرون
بالقطع وهو قوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا النتيجة ما قلتم واول الكلام يتوقف
على آخره فى اثبات الحكم وتقرير موجبه قوله يراد به ما يجب حقا لله تعالى

على الخلوص وحقه على الخلوص يهتك حرمة هي له على الخلوص فالجزاء المطلق
يهتك حرمة هي له على الخلوص وبالحرمة التي هي له على الخلوص تكون
الفعل حراما لذاته كشرب الخمر لا بغيره كشرب عصير العنب فالجزاء المطلق
يكون لما حرم لذاته لا لغيره وما دامت العصمة باقية على حالها لا يكون
الفعل حراما لذاته ولا يثبت الجزاء المطلق والجزاء المطلق ثابت
بالنص فقد تحولت العصمة بالضرورة ومتى تحولت اليه لم يبق للعبد
حق والتحق في حقه بما لا قيمة له كعصير المسلم اذا تخمر فلا يجب الضمان
رعاية لحقه لانتقال حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب لحق الله تعالى
فلا يجب عليه شيء آخر ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء
العصمة كالخمر المغصوبة للمسلم تسترد وان لم يكن مغصوبة له فالرد
للملك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك لا يقال فعله لاقى عصمتين
عصمة الله تعالى لكون المال محترما لحقه لوجود النهي فيجب القطع وعصمة
العبد لانه محترم لحقه ايضا لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل
المسلم خطأ وشرب خمر الذمي فانه يجب الدية مع الكفارة والحد
مع الضمان لانا نقول ان الجناية ههنا متحدة لان محلها العصمة
وهي واحدة وقد تحولت الى الله تعالى **قوله** ولان الجزاء مصدر جزى
اي الجزاء اما مأخوذ من جزء بالهمزة اي كفى وعلى هذا يكون الهمزة
اصلية او من جزى بالياء اي قضى وهو الاتمام فعلى هذا يكون الاصل
جزايا غير انها قلبت الفا لوقوعها بعد الف متطرفة وكل من المعنيين

يدل على ان القطع جزاء كامل وكمال الجزاء يستدعي كمال الجناية ومع بقاء
العصمة حقا للعبد لا يكون الجناية كاملة فلا بد من انتقال العصمة الى الله تعالى
لتصير الاضافة والحرمة كاملتين وفيه نظر **قوله** فلو بقيت في المال من جهة
العبد لا يكون حراما لعينه بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر
الى ذاته كالمغصوب للغاصب فيؤدي الى انتفاء القطع للشبهة
وهو ثابت نصا واجماعا فيكون ما يؤدي الى انتفائه منتفيا لا يقال لا نم
ان هذه الشبهة مسقطة للقطع وانما يستقيم ذلك ان لو كانت الشبهة
التي لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة في درء الحد كهذه الشبهة وليس كذلك
لانا نقول الحدود مما تندرئ بالشبهات ولا نم ان شبهة لا يمكن الاحتراز عنها
بل يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذي علمناه فتأمل فان قيل لو انتقلت
العصمة الى الله تعالى انتقالا لصار الفعل حراما لعينه ولم يبق حقا للمالك
وكان ينبغي ان يكتفى في السرقة بالثبوت المجرد عن الدعوى كساير حقوق
الله تعالى مثل الزنا وشرب الخمر قلنا نلتزم ذلك في حالة الاقرار على
ما في البدايع من ان السارق اذا اقر انه سرق من فلان الغايب
قطع استحسانا ولا يشترط حضوره وتصديقه واما في حالة البينة
او الاقرار على الراجح فلان القطع وان كان حدا من حدود الله تعالى
الا انه مترتب على تحقق السرقة وهي من باب الخصومات المالية والدعوى
فيها شرط **قوله** لانه اي المال او حق العبد **قوله** يلزم ان لا يقطع كما
في سرقة الخمر فانه لا يقطع مع انتقال العصمة الى الله تعالى واللازم وهو

عدم القطع منتف ههنا فالملزوم مثله وهو انتقال العصمة قوله
والخمر ليس كذلك اي ليس حقا للعبد فعدم الحكم لعدم شرطه قوله و
ليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك جواب سؤال ينبغي
ان يتحول الملك الى الله تعالى ايضا حتى لو لم يبق للمالك حق الاسترداد
اذا كان المسروق قائما لانه كما ان العصمة شرط لكون السرقة موجبة
للقطع فالملك كذلك اذ لا قطع في غير الملك فهلا انتقل الملك كالعصمة
وتقرير الجواب انه لو انتقل الملك الى الله تعالى لصار مباحا لان ملك
الله تعالى لا يوصف بالعصمة بل بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك اليه تعالى
لبطلت العصمة اصلا وفي بطلانها بطلان الجناية والمقصود من النقل
تحققها لا ابطالها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة فان
انتقالها انما يثبت لكمال الجناية وانها واقعة على المال فيتحول ما هو
من اوصاف المال وهو العصمة لانها عبارة عن كونه حرام التعرض
فاما الملك فصفة المالك اذ هو عبارة عن القدرة على المحل فلا ينتقل
لان المالك ليس بمحل للجناية فتأمله قوله اعلم ان العصمة ينتقل حال
انعقاد السرقة موجبة القطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة
ولتصير الفعل حراما لعينه مضمونا بالعقوبة الزاجرة قوله ولكن انما يظهر
الخ وهو دفع لما يقال قد قلتم بان العصمة ينتقل حال انعقاد السرقة موجبة
ومقتضاه ثبوت الضمان عند ذلك سواء قطع او لم يقطع فما بالكم
اسقطتموه بالقطع واثبتموه بسقوطه وتقرير الدفع انما قلنا بالانتقال

ليقع القطع حدا لله تعالى وما كان حدا لله تعالى تمامه بالاستيفاء
فالانتقال تمامه بالاستيفاء وما لم يتم الانتقال لا يسقط الضمان لانه اذا
لم يتم كانت العصمة لحق العبد باقية واذا كانت باقية لحق العبد كان الضمان
لازما عملا بتحقق اصل السبب وهو حق العبد وعدم تمام العارض وهو
الانتقال لحق الرب قوله فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان
وقد يقال هذا اذا اقتصر على الضمان اما اذا وجب معه القطع فلا شك
ان الحفظ بهما اتم واجاب بما قاله بعض الشراح الاصح ان القطع لصيانة
حقوق الناس وفيه ضرر على السارق لما فيه من اتلاف عضوه فلا يضم اليه
ضرر آخر وهو الضمان لئلا يجتمع عليه ضرران لدفع ضرر واحد وهو
خارج عن موضوع المجازاة واما الضرر الخاص اللاحق لرب السرقة باسقاط
الضمان فمجبور بالنفع العام وهو كمال الحفظ عليه وعلى ساير الناس بالقطع
والنفع العام يتحمل له الضرر الخاص واما لم يسقط القطع باسقاطهم
لان المقصود الزجر وشرع القطع في حقهم ازجر وامنع او لعدم تصور اجتماعهم
على الاسقاط لا يقال لو كان القطع لمصلحة العامة لكان الشرط طلب متخصص
منهم لا خصوص طلب المسروق منه لانا نقول لما كانت السرقة من باب
المخاصمات المالية اشترط في ثبوتها لما يترتب عليها من القطع طلب من
له يد حافظة على المال المسروق وفي الكافي وهذا اذا اختار المالك القطع
وان قال انا اضمنه لم يقطع عندنا قوله وفي المبسوط الخ حاصله
ان سقوط الضمان انما هو في القضاء والحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى

فيفتى بالضمان ليخرج من الخلاف فيضمن ديانة لا قضاء تحرزا عن شبهة الخلاف
قوله فان قلت قد توجه العصمة هذا انشاء من قوله من شرط القطع ان
يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد فقال السائل قد توجد القطع
ولم يوجد شرطه اذ ليس مال الوقف ملكا لاحد فعلى ما قلت ينبغى ان لا يقطع
لعدم المالك مع انه يقطع وتحصل الجواب بالمنع والتسليم يعنى لا نم ان
مال الوقف ليس ملكا لاحد بل هو على ملك الواقف حكما فقد وجد الشرط و
لئن سلمنا انه ليس على ملك الواقف لكن مرادنا بالملك التعلق بحق الغير سواء
كان ذلك الغير مالكا حقيقة او لا كمستحقى الوقف فالمراد بالمالك اعم من
المالك حقيقة او حكما لان الملك ليس شرطا فى العصمة لعينه بل لغيره حتى
يشترط حقيقته بل لانه متعلق حق الغير قوله ولذلك صح ايقاع الطلاق
الخ اعلم ان المص كما اورد من قبل الخصوم فروعا تراى انا خالفنا فيها
الاصل المذكور وهم قد عملوا به فيها واجاب عنها واورد عليهم فروعا
خالفوا فيها الاصل المذكور وعلمنا به ولا جواب لهم عنها فقال ولذلك صح
الاشارة الى تناول الخاص المخصوص قطعا وعدم احتماله البيان
قوله صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اعلم ان المختلعة يلحقها الطلاق
عندنا خلافا للشافعى حتى لو ان رجلا قال لزوجته خالعتك عن عصمتى
وقد بقى شئ من عدد الطلاق ثم قال لها وهى فى العدة انت طالق تستا
صح ذلك منه ووقع هذا الطلاق على المرءة ونقص به العدد ان لو كان
وزال به الملك ان لم يكن ولم يصح عند الشافعى بل يكون لغوا قوله لان

الطلاق لازالة ملك النكاح هذا القول ممنوع فان الطلاق الرجعى لا يزول
الملك فالاولى ان يقول فى تعريف الطلاق هو رفع القيد الثابت شرعا
بالنكاح قوله تمسك المصرح الاولى والاحسن ذكر معنى الاية ووجه الاستدلال
بها عند قول المص عملا بقوله فان طلقها فلا تحل له من بعد كما هو فائدة
المزج لان فائدة المزج ذكر حل العبارة عقيبها قوله ومعنى الاية يعنى قوله تعالى
فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به قوله
فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المرءة فيما افتدت به حتى لا يكون دفعها
اسرافا ولا اخذه ظلما قوله وصل الطلاق بالافتداء بالمال وذلك
لان الفاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب
فيقتضى وصل الطلاق بالافتداء فيصح الطلاق بعد الخلع وتحقيقه ان الله تعالى
ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى تنتان ثم
ذكر افتداء المرءة بقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به وفى تخصيص فعل المرءة هنا تقرير فعل الزوج فيما سبق
من قوله تعالى الطلاق مرتان لانه لما جمع بينهما فى قوله تعالى الا يقيما ثم خص
جانب المرءة مع انها لا تختص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا لضرورة
ان فعل الزوج فى هذه الحالة اى فى حالة الخلع هو الذى تقرر فيما سبق
فى اول الاية وهو الطلاق فكان هذا بيانا لاول نوعى الطلاق اعنى
الطلاق بغير مال والطلاق به وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل
الزوج فى الخلع وافتداء المرءة طلاق لا فسخ كما يروى ذلك عن الشافعى

وكان الصحيح من مذهبه خلافه لئلا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي
هو حكم المنطوق ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال
او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله
فمن ابطل الطلاق بعده واوصل قوله تعالى فان طلقها باول الآية وهو
قوله تعالى الطلاق مرتان لايكون عاملا بالفاء بل فيه فساد التركيب لما فيه
من العدول عن العطف على الاقرب الى العطف على الابعد مع توسط
كلام اجنبي بينهما على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا
مستقلا ايرادا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين
واما على ما ذهب اليه عامة المفسرين من ان الافتداء ينصرف الى
الطلقتين المذكورتين والمعنى لايحل لكم ان ياخذوا في الطلقتين شيئا
ان لم يخافا ان لايقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ
والافتداء ولا فساد لان اتصاله بقوله تعالى الطلاق مرتان حينئذ
هو معنى اتصاله بالافتداء ويتم المطلوب فتامل قوله واعترض عليه اي
على الاستدلال رواية ودراية قوله لان المذكور هذا اعتراض الرواية
وقوله لان موجب الفاء اعتراض الدراية قوله وكل ذلك الاشارة
من عند قوله والا لما يتصور الخ قوله واجيب عنه بان اتصاله اي في
قوله تعالى فان طلقها هذا جواب اعتراض الرواية قوله فكانه قيل فلا جناح عليهما
فيما افتدت به في الطلقتين المذكورتين ثم رتب على الافتداء الثالثة و
توجيهه ان قوله تعالى الطلاق مرتان يحتمل ان يكون بطريق الخلع او بغيره

فبين

فبين بقوله فيما افتدت به جوازه بطريق الخلع فكانه قال فان طلقها بعد
الطلقتين الخاليتين عن الخلع والافتداء او اللتين اكلتا هما او احديهما
خلع وافتداء وبه يتم المقصود ايضا وهو صحة ايقاع الطلاق بعد الخلع و
يندفع به ما قيل من انه لو كان الفاء للتعقيب للزم من مشروعية الطلقة
الثالثة وجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على
الكتاب وترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها لان التعقيب على ما حققناه
من التعميم في الطلقتين ينفي الزيادة والالغاء على انا لو قلنا بان تعقيب الثالثة
على الثنتين مقيد بكونهما او احدهما خلعا وافتداء لكانت مشروعيتها بعدهما
خاليتين عن الخلع والافتداء ثابتة بالاجماع والخبر المشهور ولا ضير في اثبات
كل منهما بدليله قوله فلا يلزم ان يكون الطلاق اربعا لان الافتداء بيان للطلقتين
لا طلقة ثالثة وذكر في الكشف لان الله تعالى ذكر الطلقة الثالثة بعوض وبغير
عوض فلا يلزم تربيع الطلاق فتامل قوله وموجب الفاء التعقيب و
الوصل هذا جواب عن اعتراض الدراية قوله وهذا لم يقل به احد الاولى
ان يقول لان هذا الخ لان المقام مقام التعليل ومرجع الاشارة كون الفاء
للترتيب في الذكر فقط لان الفاء انما هي للترتيب في الوجود والا فالترتيب
في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون
الخلع الخ جواب عن قوله والا لما تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع وهو من تتمة
جواب اعتراض الدراية قوله لان غاية ما يفهم من ذلك اي من كون الفاء
للتعقيب والوصل في الوجود ولم يتعرض الشارح للجواب عن قول المعترض ولما

يتصور الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله فان خفتم فالجواب ان
الخلع ليس مرتبا على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس
الخلع حتى يلزم ترتبه على الطلقتين فقط بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء
قيل لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق لان المذكور
في الآية هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق
على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة
الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع فيدل على المط بعمومه ولا نم ان المذكور فيها
هو الطلاق على مال لا الخلع بل اعم وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان الافتداء
بصيغة الخلع طلاق على مال ام لا حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه
يلحقه صريح الطلاق **قوله** فان قلت على ما ذكرتم اي من ان الافتداء منصرف
الى الطلقتين وان المراد بهما الطلاق بطريق الخلع لا يكون المراد بقوله الطلاق
مرتان الرجعي لان الخلع طلاق باين واللازم باطل لاتفاق المفسرين على ان
المراد منه الرجعي وتقرير الجواب يؤخذ مما حققناه من التعميم في الطلقتين فتنبه
لذلك **قوله** ولقائل ان يقول الخ هو كلام ظاهر جيد وليس بحثا من عند
الشارح كما ترى بل المحققون ذكروه وعباراتهم فيه واعلم ان هذا البحث
مبني على كذا الخ **قوله** فالاولى ان يتمسك آه وبه تردد دليل الشافعي لانه قياس
في مقابلة النص على ان قوله ان الطلاق لازالة ملك النكاح مم لان الطلاق
الرجعي واقع ولا يزول الملك بالاجماع **قوله** في المفوضة التفويض التسليم
وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي تحت

نفسها

نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي لعدم الولي
بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية مهر او
على ان لا مهر لها فزوجها ان كانت من اهل الاذن والصغيرة التي سلم الاب
نكاحها من الزوج كذا في شرح الاصول وفي الحقايق لا يتصور ذلك في صبية
او مجنونة اذ ليس لاحد اسقاط مهورهن **قوله** وهي بكسر الواو اي حاصله انه
يجوز في المفوضة الحرة كسرة الواو وفتحها على انه اسم فاعل او اسم مفعول لما ذكره
واما الامة المزوجة بلا مهر فلا يسمى الا مفوضة بالفتح **قوله** ويجب المتعة
ذكر في الغاية ان المتعة يجب عندنا في موضعين قبل الدخول عند عدم التسمية
كما ههنا وعند التسمية الفاسدة كما لو سمى لها خنزيرا او خمرا فان قلت ينبغي
ان ينصف مهر المثل في مسئلة المفوضة كالمسمى قلنا المسمى معلوم يمكن تنصيفه
ومهر المثل مجهول لا يمكن تنصيفه كذا في الكافي فان قلت فكان ينبغي ان تنصف
المتعة بالطلاق قبل الدخول قلت المتعة قائمة مقام مهر المثل فلما لم ينصف
مهر المثل لكونه مجهولا لا ينصف المتعة وان كانت معلومة بالنظر الى وصف
الاصل لا الى وصف الخلف **قوله** والابتغاء وهو الطلب الخ حاصله ان
الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب والباء حرف خاص
وضع لمعنى مخصوص وهو الالصاق وقد تعلق المال بالابتغاء وهو الطلب
بالعقد الصحيح فلا ينفك المال عن الطلب بالعقد الصحيح ومن ضرورته وجوب
المال بنفس العقد الصحيح بتراخي وجوب المال الى زمان استيفاء
المط والدخول كما قال الشافعي لا يكون عملا بالخاص من كتاب الله هذا ما

فهم من كلام فخر الاسلام وفيه نظر والاولى ان يقال الابتغاء انما يكون بالعقد
الصحيح بقوله تعالى غير مسافحين ولا شيء من العقد الصحيح غير ملصق بالمال لقوله تعالى
باموالكم فلا شيء من الابتغاء غير ملصق بالمال ونكاح المفوضة ابتغاء فلا يصح بلا
مال واعترض بان التمسك بهذه الآية في المفوضة لا يستقيم لان فيها دلالة
على كونه مشروعا بالمال وليس فيها ما ينفي كونه مشروعا بلا مال بل ذلك مسكوت عنه
وقد قام الدليل على مشروعيته بلا مال وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
وقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والمطلق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده
واجيب بان المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد والحادثة الواحدة بالاتفاق
كما في كفارة اليمين بالصوم وههنا كذلك فيجب حمله على المقيد بالمال وفيه نظر اذ لا نسلم
اتحاد الحكم بل هو عين النزاع فالصواب ما امضيناه من تركيب القياس
فانه يستلزم نفي كونه مشروعا بلا مال فاما قول ابن عباس فمعارض بما رواه الخمسة
من حديث علقمة بن عبد الله بن مسعود رض انه سئل عن رجل تزوج امرأة و
لم يفوض لها مهرا ولم يسم حتى مات فردوهم ثم قال اقول فيها برايي فان كان
صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان ارى لها مهر امرأة
من نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن
سنان الاشجعي فقال اشهد ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قضى في
بروع بنت واشق وفي رواية ابي داود فقام الناس من اشجع فيهم الجراح
وابن سنان الاشجعي فقالوا نشهد ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
قضاها فينا في بروع بنت واشق حين مات وان زوجها هلال بن امية

الاشجعي كما قضيت ففرح عبد الله بن مسعود فرحا شديدا حين وافق قضاؤه قضاء
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال البيهقي جميع روايات هذا الحديث
اسانيدها صحاح وما روي عن علي رضي الله عنه قال لا نقبل معقل بن سنان فانه
اعرابي بوال على عقبيه قال ابن المنذر لم يصح هذا عن علي رض قوله ارادة
ان تبتغوا انما قدر ارادة دون ان يقول ابتغاؤكم باموالكم لان الارادة
لازمة للطلب لا ينفك عنه ولان المفعول له شرطه ان يكون قلبيا فلذا اول
بقلبي قوله ويجوز ان يكون بدلا لك ان تقول شرط البدل ان يحل محل
المبدل منه وهذا ليس كذلك والجواب انه لا يشترط ذلك على الصحيح
كما في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن فان قلت من اي الابدال قلت هو بدل
اشتمال والعايد محذوف تقديره ان تبتغوها قوله اذ لا يجب المهر بنفس العقد
الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطء لان العقد لما فسد فسد ما ضمنه من المسمى
فيجب مهر المثل لانه الموجب الاصلي وهو انما يجب اذا وطئها ولم يجب
بالخلوة الصحيحة لان التمكن فيه منتف شرعا اذ لكل واحد من المتعاقدين فسخه
قبل الدخول بغير حضرة صاحبه واما بعد الدخول فليس لكل منهما فسخه الا بحضرة
صاحبه وفي الخلاصة المراد من المهر في الفاسد العقر وهو مقدار ما يجب اخذه
زناها لو كان حلالا وهذا بخلاف العقد الصحيح فانه يجب المسمى بالعقد ويكمل بالخلوة
فالخلوة في الصحيح قائمة مقام الوطء للتمكن منه بخلاف الفاسد قوله وقد حكمتم
بصحته ذلك كما لو تزوجها على ان لا مهر لها وهذا بخلاف البيع فانه يبطل بنفي
الثمن وقيل يفسد كالسكوت عنه والفرق ان الثمن في البيع ركن بخلاف المهر

فانه لاظهار شرف المحل لا لصحة العقد **قوله** زوجتكها بما معك من القران رواه
رواه البخاري ومسلم من حديث سهل بن سعد الساعدي وليس فيه دلالة
على ان القران جعله مهرا ولهذا لم يشترط ان يعلمها وانما قال بما معك اي
بسبب ما معك من القران **قوله** فلحق البيان بقوله عليه الصلوة والسلام
لامهر اقل من عشرة دراهم رواه الدارقطني من حديث جابر وفيه مبشر بن
عبيد وحجاج بن ارطاة وهما ضعيفان عند المحدثين لكن البيهقي رواه من طرق
وضعفه في السنن الكبير والضعيف اذا تعددت طرقه صار حسنا لغيره يحتج به
ذكره النووي في شرح المهذب وما صح ان يحتج به صح ان يبين به المجمل و
يعضده ما رواه البيهقي وابن عبد البر عن علي رض انه قال اقل ما يستحل به
المرأة عشرة دراهم اعلم ان الفقهاء والشارح جعلوا في الفروع هذا الحديث
بيانا للمال في قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ولقائل ان يقول لا نم الاجمال في الآية
بل انما يقتضي وجود المال مطلقا فالتعيين الخاص زيادة عليه بخبر الواحد وانتم
تمنعونه **قوله** فلان الكناية المراد بها الضمير في فرضنا وهنا لان الكناية
عند الاصوليين ما استتر المراد منه ولا يفهم منه الا بقرينة لفظية او معنوية
كالفاظ الضمير نحو انا وانت وهو فانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة مضم
البهاس تكلم وخطاب او غيبة وسيأتي تفسير الكناية في اصطلاح اهل البيان
والفرق بينها وبين المجاز على كل من الاصطلاحين في محله ان شاء الله تعالى **قوله**
فدل ذلك على ان متولي التقدير هو الشارع لان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة
في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا

في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو موضوع الاسناد **قوله** واعترض
عليه الخ اي على التمسك بالاية نقلا وعقلا في ان الخاص خاص موضوع لمعنى التقدير
الخ وحاصله انا لا نم ان الفرض لفظ خاص بل مشترك بين الايجاب والقطع
والبيان والتقدير سلمنا ذلك لكن لا نم انه خاص في التقدير بل هو حقيقة
في القطع كما قال صاحب الكشاف في سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال
غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الفرض مقطوع به وكذا
المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازا فيهما على ان حمله على الايجاب ههنا اولى
بقرينة كلمة على فانها صلة الايجاب لا صلة التقدير وبقرينة عطف المملوكات على
المنكوحات فان الايجاب يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الازواج واما
معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء ولهذا فسر ائمة التفسير الفرض ههنا بمعنى
الايجاب قال صاحب الكشاف معنى الاية قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين
في الازواج والاماء وتقرير الجواب ان العلماء اجمعوا على ان حمل اللفظ المستعمل
في غيره معان على الحقيقة والمجاز اولى من حمله على الاشتراك لمصالح المجاز
ومفاسد الاشتراك وان المتبادر من علامات الحقيقة ولفظ الفرض مع
وروده استعماله فيما ذكر من المعاني قد غلب في معنى التقدير دون غيره والغلبة
فيه تبادره الى الذهن دون غيره وما يتبادر اليه الذهن دون غيره كان حقيقة
فيما يتبادر فيه دون غيره فلفظ الفرض حقيقة في التقدير دون غيره وبه قال
الاصوليون واما التعدية بعلى والعطف فلتضمنه معنى الايجاب اذ من لازم
تقدير الشرع ايجابه على ان بعضهم وان حمله في الآية على الايجاب لا يكون

حمله ذلك قاضيا على من حمله فيها على التقدير لان احد المحملين لا يقضي على الآخر
مع انا لو سلمنا ان المراد به الايجاب لحصل المطلوب ايضا اذ يصير التقدير قد علمنا
ما فرضنا على الازواج من المهر وغيره وكل معلوم مقدر عند الله فيكون المهر مقدرا
عند الله وهو مجمل في حقنا فيلتحق الحديث المذكور بيانا كما انا لو سلمنا ان المعلوم
ليس بمقدر لكان ما اوجبه الله تعالى على الازواج من المهر غير معلوم لنا فيكون
مجملا ايضا فيلتحق به الحديث بيانا **قوله** ويمكن ان يجاب عنه اي عن البحث
المذكور بالتزام الشق الثاني وانما امتنع العطف في المثال المذكور لعدم
القرينة والآية ليست كذلك لوجود القرينة **قوله** وغير ذلك معلوم في هذه
العبارة قلق لانه ان قرئ غير ذلك بالرفع على الابتداء ومعلوم خبره فلا معنى
لهذا الكلام وان قرئ بالجر عطفا على المهر فظاهر لكن يبقى قوله معلوم سواء
كان بالرفع او الجر لا معنى له فالاولى ان يقول وغير ذلك بالجر وكل معلوم عند الله
مقدر الها كما ذكرنا **قوله** بالحديث المشهور لا حاجة الى التقييد بالمشهور لان
خبر الواحد يجوز به البيان مع ان هذا الحديث خبر واحد ولا معنى لدعوى الشهرة
وفي بعض النسخ بالحديث المذكور وهو الاولى اللهم الا ان يقال اراد بالمشهور
ما اشتهر على السنة الناس لا المشهور المصطلح **قوله** احترز بالقيد
الاول عن الفعل والاشارة وحديث النفس والكلام النفسي فانه لا يطلق
عليه القول في هذا الاصطلاح وخرج بالقائل ما يصدر عن الطير وبالغير نفس
القائل وبعلاوة السبيل وهي قصد الطريقة والاعتبار ما يصدر من غير
قصد كما في الجنون والاغماء والنوم والسهو **قوله** وبالقيد الثاني عن الدعاء

و

والالتماس اعلم ان الصيغة الدالة على طلب الفعل دلالة وضعية ان قارنت
الاستعلاء فهو امر وان قارنت التساوي فهو التماس وان قارنت الخضوع فهو
سؤال ودعاء **قوله** وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس
بشرط بل الشرط عد الآمر نفسه عاليا سواء كان عاليا في نفس الامر ام لا **قوله**
حتى ان صدر ادنى ممن هو اولى حالا من المامور على وجه الاستعلاء يكون
امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والحمق فلذا يكون قول فرعون لقومه فماذا
تأمرون مجازا اي تشيرون لان قولهم ارجه واخاه وارسل لم يكن
على سبيل الاستعلاء لانهم ما كانوا مستعلين عليه فهو في قوة تشير بكذا
ولقائل ان يقول بعد تسليم ان المعتبر في الامر الاستعلاء كما اختاره اكثر
الاصوليين ان المعرف هو الامر الذي يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا
كان الآمر اعلى رتبة من المامور في نفس الامر **قوله** وهي القاعدة المشهورة
في استخراج الامر من المضارع وهي ان يحذف حرف المضارعة
وتعامل اخره معاملة المضارع المجزوم فان كان ما بعد حرف المضارعة
متحركا نطق به على ما هو عليه نحو دحرج وان كان ساكنا زيدت همزة وصل
مضمومة ان كانت عين الفعل مضمومة ومكسورة فيما سواه نحو اقتل واضرب
واعلم واما اكرم ونحوه فبفتح الهمزة امر فبناء على الاصل المرفوض فافهمه
وح لا يرد نحو قم ودحرج وصل ونحوه لانه ليس المراد خصوص صيغة افعل
بل المراد به ما كان مشتقا على طريقة افعل فيكون ذكر افعل في التعريف
على سبيل التمثيل دون التقييد وفيه تامل **قوله** وفيه نظر وجه النظر انه اذا

كان المراد من الامر الامر بالصيغة وهو ما اخذ من المضارع فيرد امر الغائب
فانه امر وليس مشتقا من المضارع بل هو صيغة على حدة فينتقض التعريف
فلا يكون جامعا ولذا قال بعضهم لا بد من زيادة قيد آخر وهو ما يقوم
مقام افعل ليندرج الامر من غير العربية وساير صيغ الامر قوله خرج
بهذا اى بقوله افعل اوجبت عليك ان تفعل كذا او اطلب منك ان تفعل
كذا او واجب عليك فعل كذا فان ذلك كله طلب تحصيل الفعل ممن
هو دونه بالقول وليس بامر قال العلامة النسفى وبه يظهر ضعف قولهم انه
طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء لورود هذه الصيغ المذكورة عليه لصدق
الحد عليها واجيب بانما يتوجه هذه عليهم ان لو لم يكن مرادهم بذلك
طلب الفعل بالقول الموضوع له وهو مم والصيغ التى ذكرت غير موضوعة
للطلب بل هى اخبار عن الطلب لا انشاء قوله لكن كونه بمعنى المقول اولى
قال بعض الشراح المراد بالقول معناه المصدرى لا المقول كما خطر ذلك
فى بعض الاذهان لان ذلك صيغة الامر لا الامر كما صرح به صاحب المفتاح
وصاحب الكشاف والامام الرازى ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء
فعل غير كف على جهة الاستعلاء واريد بالاقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب
لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء فالصيغة سميت به مجازا لدلالتها
عليه واحترز بغير كف عن النهى يرد عليه نحو اكفف ولا تكفف اللهم الا ان
يراد غير كف عن الفعل الذى اشتق منه ذلك الاقتضاء وايضا
اذا كان القول بمعنى المقول يكون هذا التعريف مناسبا لمذهب المعتزلة

لانهم

لانهم لما انكروا الكلام النفسى لزمهم ان يحدوه بالكلام اللفظى فقالوا الامر
عبارة عن قول القائل افعل اما مذهب اهل السنة فالامر فى الحقيقة هو المعنى
القائم فى النفس فيكون قوله افعل عبارة عن الامر لا حقيقة الامر ذكره صاحب
البديع وابن الحاجب ويمكن ان يقال بحث الاصولى ليس فى الكلام النفسى
وانما يبحث عنه المتكلم وقولهم انه مناسب لمذهب المعتزلة قلنا سلمناه من
الحيثية التى ذكرتم فاما من حيثية ان الامر من قبيل الخاص وهو من اقسام
القران وهو عبارة عن النظم والمعنى فبحث الاصولى ليس الا فيه فبهذه الحيثية
يليق بالفقهاء والاصوليين لانهم يثبتون الاحكام بنظم القران المتلو دون
النفسى قوله وللقائل ان يورد عليه الخ يمكن ان يجاب عن الاول بان
احد الاصطلاحين لا يقضى على الآخر على انه من الحقايق الاصطلاحية فلا يبعد
تعريفه باعتبار اصطلاح خاص وان لم يجر مثله فى الحقايق اللغوية والعرفية
وعن الثانى بان التعريف على قاعدة من يرى من الاصوليين ان الامر
حقيقة فى الوجوب مجاز فيما عداه فلا يرد عليه النقض بمثل ما ذكر بما هو مجاز عندهم
قال لا يقال يرد على الطرد الصادر عن الساهى والنائم والمجنون ونحوه مع
انه لا يسمى امرا لانا نقول التقييد بعلاوة السبيل اخرج ذلك لانها قصد
الطريقة والاعتبار المذكور وهو عد الآمر نفسه عاليا قوله قدم الامر لان
ما يجب على المكلف اولا الايمان قيل اول ما يجب على المكلف المعرفة وقيل النظر
وقيل القصد والاول اصح وقيل لا خلاف فان اول ما يجب خطابا ومقصودا
المعرفة واول واجب اداء واشتغالا القصد الى النظر والتحقيق ان

اول واجب المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار التي هي الايمان لا مطلق
المعرفة والنظر والقصد مقدمتان لها لان النظر يتوقف على القصد والمعرفة
على النظر وقيل قدم الامر لان معظم التكاليف تثبت بالامر وقيل لان ما ثبت
بالامر اشرف لان الايمان والعبادات ثابتان به والشرف من اسباب التقديم
وقيل لان الامر اول مرتبة ظهر لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها وجدت
بخطاب كن على ما هو المختار فيكون متقدما على ساير التعلقات قوله بصيغة افعل
حذف الشارح التنوين من صيغة واضافها الى افعل وليس هذا طريقة الممزج
وكان الاولى ان يقول بصيغة هي افعل محافظة على بقاء التنوين قوله
حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة وفي هذا الحصر نظر اذ الوجوب
يستفاد من اخبار الشارع كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص وقوله ولله
على الناس حج البيت وغيرهما نحو احل الله البيع وحرم الربوا فهذه كلها
اخبار وقد افادت الوجوب والجواب ما قاله صدر الشريعة في التوضيح عليه السلم
ان اخبار الشرع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به
ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع تعالى عن ذلك والمامور به
ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد به المبالغة في وجود المامور به
عدل الى لفظ الاخبار مجازا انتهى فعلى هذا الحصر المذكور في عبارة هذا الشارح
انما هو بالنسبة الى حقيقة الامر والله اعلم وقال في التلويح المحكوم به في خبر الشارع
ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا
فلا يخفى انه يفيد ثبوت ذلك الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء

وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن
الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه قوله اعلم ان اللفظ
قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به يعني يكون اللفظ مقصورا على المعنى بحيث
لا يتجاوزه الى معنى آخر اما المعنى فيتجاوز اللفظ الى لفظ آخر قوله كالمترادف
الترادف ان يكون معنى اللفظين واحدا كالليث والاسد فلفظ اسد مختص
بالحيوان المفترس وهو ليس مختصا به بل هو مدلول للفظ ليث وغضنفر وغير ذلك
قوله وقد يكون على العكس اي بان يكون المعنى مختصا باللفظ فيكون
المعنى مقصورا على اللفظ بحيث لا يتجاوزه الى لفظ آخر اما اللفظ فيتجاوز المعنى
الى معنى آخر قوله كالمشترك اي كالعين مثلا فان المراد من العين نفس
الذهب مثلا فانه مختص بلفظ العين مثلا وهو غير مختص بالذهب بل يطلق
عليه وعلى غيره كالباصرة والينبوع وغير ذلك وقد يكون الاختصاص من
الجانبين اي يكون المعنى مختصا باللفظ واللفظ مختصا بالمعنى فيكون كل منهما
مقصورا عليه كالالفاظ المتباينة مثل الانسان والفرس قوله ولما كان
الاختصاص هنا اي اختصاص لفظ الامر مع معناه من الجانبين لان الامر من
الالفاظ التي اختصت بمعانيها واختصت معانيها بها عندنا قوله بجانب
المعنى بالصيغة وهو بدل تفصيل بدل كل قوله وبجانب اللفظ الصيغة بالمعنى
قوله قدم الاول اي اختصاص المعنى باللفظ لانه هو المقصود اي لان
المقصود ههنا بيان اختصاص الوجوب بصيغة افعل قوله وفيه رد اي
في قول المصنف لازمة رد قول من زعم من الواقفية ممن قال بان الامر من

الالفاظ التي اختصت معانيها لها دون التي اختصت بمعانيها لان الامر
مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي وفي
قوله لتخيص مراده بصيغة قول من قال من اصحاب مالك والشافعي ان صيغة الامر
وان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا بها بل انه كما يستفاد منها
يستفاد من غيرها وهو الفعل وليس الضمير في قوله وفيه رد راجعا الى الاول
لانه لاينفى بارد على ما لايخفى وانما ينفى بارد اذا اعاد الى لازمه كما قررناه لكن عوده
الى لازمه خلاف الظاهر من حيث العربية والاصح من حيث المعنى والظاهر
عوده الى الاول لكن لايصح من جهة المعنى فتنبه لذلك **قوله** في المتن
حتى لايكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي هذا نتيجة قوله لتخيص مراده
بصيغة وانما لم يذكر المص نتيجة اختصاص اللفظ بالمعنى لانه ليس خلافا فتعدد آية
بخلاف الاول **قيل** في كلام المص نظر فانه اطلق القول في الفعل وهو مخصوص و
اجيب بانه اي مهملة وهي في قوة الجزئية **اقول** وعلى هذا التقدير لايخ ايضا
عن تسامح لانه لايعلم موضع الخلاف من موضع الوفاق **قوله** ولا مخصوصا
اي ولا بيانا لمجمل الكتاب مثل قطعه يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله فاقطعوا
ايديهما وتيممه الى المرفقين فانه بيان لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم فالحاصل
ان ما كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وما كان بيانا لمجمل يجب
اتباعه اجماعا وما ليس كذلك فهو محل النزاع **قوله** فعندهم يطلق اي الامر
على الفعل ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب بعضهم الى الاشتراك اللفظي كالعين و
بعضهم الى الاشتراك المعنوي كالحيوان بين الانسان والفرس والانسان

بين افراده **قوله** لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد وقوله تعالى وامرهم
شورى بينهم اي فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر اي فيما يقدمون عليه
من الفعل وقوله التعجبين من امر الله اي صنعه والاصل في الاطلاق الحقيقة
ولا يجوز بطريق المجاز لعدم الاتصال بينهما صورة ومعنى لان الامر للطلب و
معنى الفعل تحقق الشيء ولا اتصال بينهما بوجه ولئن سلم جوازه مجازا فالحمل
على الحقيقة اولى **قوله** وعندنا لايطلق اي الامر على الفعل حقيقة بل انما
يطلق حقيقة على القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه وعلى الفعل
مجازا اذ لو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل
لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح
على الاشتراك لكونه اكثر وابلغ **قوله** تمسكوا اي القائلون بان الفعل موجب
الخ والحاصل ان ههنا مقامين احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع
عليه وهو ان فعله عليه الصلوة والسلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد واحتجوا على الفرع بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما
فان قيل اي الحاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل والجواب ان فيه
تنبيها على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل **قوله**
بان النبي عليه الصلوة والسلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق الحديث
اخرجه الترمذي والنسائي من طريق ابي عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن
ابيه وقال الترمذي ابو عبيدة لم يسمع من ابيه وعد العشاء من الفوائت واخرجها
عن وقتها وفي الباب عن ابي سعيد حبسنا يوم الخندق عن الظهر والعصر والمغرب
المغرب

والعشاء الحديث اخرجه النسائي وابن حبان **قوله** عن الوصال هو
استدامة الامساك عن المفطرات الثلاث ليلا ونهارا من غير ان يتخللها
فطر **قوله** وهو ما روي انه عليه الصلوة والسلام الحديث متفق عليه من حديث
ابن عمر وابي هريرة وعائشة وانس وانفرد به البخاري من حديث ابي سعيد
قوله وهو ما روي انه كان يصلي باصحابه الحديث اخرجه ابو داود واحمد و
الحاكم وابن خزيمة وابن حبان عن حديث ابي سعيد الخدري **قوله** والا اي
لو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم لكنه انكر عليهم فلا يكون موجبا اذ لو كان موجبا
لصار كانه امر بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع وهذا تناقض
باطل ونعم ما قال الغزالي رح انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم
في البعض دليلا ولم تصر مخالفتهم في البعض دليلا **قوله** ولقائل ان يقول
انما يجاب بان دعوى الخصوصية مردودة بحديث ابي هريرة ان النبي عليه الصلوة
والسلام لما نهى عن الوصال فابوا ان ينتهوا واصل بهم يوما فيوما ثم يوما
ثم راوا الهلال فقال لو تأخر الهلال لزدتكم كالمنكل لهم حين ابوا ان ينتهوا
وفي حديث لو مد لنا الشهر لواصلت وصالا يدع المتعمقون تعمقهم فلو كان الوصال
خصوصية لهم لما واصل بهم بل كان يخبرهم بها كما اخبروا بغيرها كيف وقد
روى احمد في مسنده من حديث ليلى امرأة بشير بن الخصاصية قالت
اردت ان اصوم يومين مواصلة فمنعني بشير وقال ان رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم نهى عن الوصال وقال انما يفعل ذلك النصارى وبه علم ان وصاله
صلى الله تعالى عليه وسلم وان كان وصالا صورة لكن لم يكن وصالا في الحقيقة

لوجود السقي والاطعام اما حقيقة او معنى بخلوق ما ينشأ عنهما من شبع وري لكنه
علم ايضا ان التعليل بهما انما هو للاعلام بان النهي للاشفاق عليهم خاصة ولذلك
قال لو واصلت وصالا يدع المتعمقون تعمقهم كما ان المعلوم ان الاختصاص
في النزع المسبب عن وجود الاذى وان اختصاصه باخبار جبرئيل عليه السلام
فهو لخصوص هذه الواقعة **قوله** وايضا هذا الدليل مشترك الالزام
يعني كما يقال ان نهيه يدل على ان الفعل ليس بموجب يقال ان متابعتهم له
تدل على انهم فهموا من فعله اياها اما الوجوب وفهمهم في ذلك حجة فيعمل به
واجاب بانه لو دلت متابعتهم على فهمهم الوجوب لوجب كلما تابعوه فيه و
هو باطل بالاجماع وما لزم منه الباطل فهو باطل وما كان باطلا وجب
الغاؤه فهذا الاحتمال يجب الغاؤه **قوله** والوجوب استفيد
من قوله اه هذا جواب عن استدلالهم على النوع يعني وجوب الاتباع في
الصلوة ثبت بقوله صلوا الا بالفعل فالموجب هو القول لا غير اذ لو كان الفعل
بنفسه موجبا لما احتيج الى قوله صلوا بعد قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول
كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شيء اخر يوجب الامتثال **قوله** لكنه جواب
تسليمي لانه كان له ان يمنع اه طريق ارباب المناظرة المنع ثم التسليم اي
يمنع قول الخصم ويرده ثم يسلمه ويدفع ما يرد عليه وهو اقوى في رد الخصم
المنع ان يقال لا نسلم ان المراد من الامر في الآية الفعل بل المراد به القول
لان الرشد بمعنى الصواب وهو مما يصلح ان يقع صفة للقول والفعل فلا صارف
يصرف الامر عن حقيقته وهي القول الى مجازه وهو الفعل وكذا ان اخذ

الرشد باعتبار انه ملكة تصدر بها عن الانسان ما يوافق الشرع لا يمتنع اطلاقه
على القول كما لا يمتنع على الفعل فلا اختصاص له بقول ولا فعل والترجيح للحقيقة
قوله ولئن سلمنا ذلك اى ان المراد من الامر فيهما الفعل فاطلاق الامر
على الفعل مجاز بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الامر سبب وجوب
الفعل فالعلاقة السببية وهى بعض علاقات المجاز والمجاز خير من الاشتراك
وبهذا يخرج الجواب عن الآيات الاخر واعلم ان ما ذكره المص انما هو جواب
عمن قال بالاشتراك اللفظى ولم يجب عمن قال بالاشتراك المعنوى والجواب
عنه انه لو كان مشتركا بينهما لما فهم عند الاطلاق القول عينا لان سماه
اعم ولا دلالة للعام على الخاص كما لا دلالة للحيوان على الانسان واذا انتفى
الاشتراك عن الامر انتفى الايجاب عن الفعل لانه من لوازمه قوله الا ان
الامر بمعنى الفعل الخ جواب عن سوال مقدر بان يقال اذا كان الامر يطلق
على القول والفعل فهل بين الامر بمعنى القول وبينه بمعنى الفعل فرق فى
اللفظ ايضا فاجاب بان الفرق حاصل باعتبار الجمع لان الامر اذا اريد به
الفعل يجمع على امور لا غير واذا اريد به القول يجمع على اوامر على غير واحد
على غير قياس كرهط واراهط واختلاف الجمعين بحيث يختص كل واحد منهما
بمعنى واحد يدل على اختلاف المعنيين وح لا يخلو اما ان يكون لفظ الامر
حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظى ومجازا فيهما او حقيقة فى الفعل مجازا فى القول
او بالعكس لا سبيل الى الاول لان الاشتراك خلاف الاصل ولا الى الثانى
والثالث لانعقاد الجمع على خلافه فتعين الرابع وهو المطلوب فان قيل

التفرقة بين الجمعين دليل على كون كل واحد منهما حقيقة اذ المجاز لا يفارق الحقيقة
فى الجمع قلنا لا نم ذلك الا يرى ان اليد يجمع على ايادى اذا اريد بها النعمة
وعلى الايدى اذا اريد بها الجارحة مع انه مجاز فى احدهما وحقيقة فى الآخر
قوله لكنه غير مستقيم اه مناقشة ظاهرة مسبوق بها قوله وهو جه
لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقى للفظ الامر شرع فى بيان ما هو المدلول
الحقيقى لمسماه اعنى صيغة افعل فاعلم ان صيغة افعل ترد لمعان للوجوب
والندب والاباحة والتهديد والارشاد والاكرام والامتنان والاهانة
والتسوية والتعجب والتكوين والاحتقار والاخبار والتخيير والتعجيز والتمنى
والتأديب والدعا الا انهم اجمعوا على ان صيغة افعل مجاز فيما عدا الاربعة
الاول وكان المص يرى التهديد ايضا من جملة ذلك ولذا لم يذكره ثم اختلفوا فيه
فذهب بعض الواقفية الى انها مشتركة بين المعانى الاربع بالاشتراك اللفظى
ونقل ذلك عن الاشعرى فى بعض الروايات وابن شريح وبعض الشيعة
وذهب بعضهم الى انها مشتركة بين الثلاثة الاول بالاشتراك اللفظى وقيل
بالمعنوى وقد نظر المص فى ايراد الثلاثة لانه دون التهديد الى هذا وذهب
بعضهم الى انها مشتركة بين الاولين فقط بالاشتراك اللفظى وقيل بالمعنوى
وقال بعضهم لا ندرى هى حقيقة فى الوجوب او الندب او فيهما وعلى ما ذهب اليه
هؤلاء لا حكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد صاحب
الشرع منها حق لانها مجملة لازدحام المعانى وحكم المجمل التوقف الا ان
التوقف عند البعض فى نفس الموجب وعند البعض فى تعيينه وذهب

جمهور العلماء الى انها حقيقة فى احد الثلاثة الاول من غير اشتراك ولا احتمال
بمجاز فيما عداه ثم اختلفوا فى تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة
الى انه الوجوب وذهب جماعة من الفقهاء والشافعى فى احد قوليه وعامة
المعتزلة الى انه الندب وذهب بعض اصحاب مالك الى انه الاباحة قوله
فاذن الترجيح الندب هذا فاسد لان الموضوع للشىء محمول على الكامل منه لانه ثابت
من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكامل من الطلب
ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك فى الوجوب دون الندب قوله و
ذلك بالاباحة لا شك ان القائلين بالاباحة يقولون ان الامر لطلب الفعل
ايضا يرد عليه ما ورد على القائلين بالندب من جعل النقصان اصلا والكمال عارضا
وهو قلب المعقول قوله ولو لم يكن الامر موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به لا يقال
انما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الاحوال لا بصيغة الامر لان من كان غائبا منهم
عن مجلسه اشتغل كما بلغه صيغة الامر حيث ما اشتغل من كان حاضرا او شاهد
الحال لا توجد فى حق من كان غائبا فثبت ان موجبه الوجوب قوله موجبه الوجوب
عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله يعنى للدلايل الآتية فانها لا تفرق
بين الوارد بعد الحظر وغيره وفيه نظر لان تلك الدلايل انما تدل على الامر
المطلق فوروده قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل
بالاباحة والوجوب زيادة لا بد له من دليل والجواب انه لا يجوز ان يكون الورود
بعد الحظر قرينة على ان المقصود الاباحة والاصح ان يراد من الامر بعد الحظر
الوجوب لامتناع الجمع بين قرينة المجاز والمعنى الحقيقى لكن الثانى باطل بدليل قوله

فاذا انسلخ الاشهر الحرم الآية وغيره من النصوص الواردة بعد الحظر الدالة على
الوجوب فالمقدم مثله قوله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعى اى ممن قال
بالوجوب قبل الحظر والاباحة بعده واعلم ان من قال بان موجب الامر التوقف او
الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل
الحظر فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعده ايضا وذهبت طائفة من اصحاب الشافعى
الى ان موجبه الوجوب قبل الحظر والاباحة بعده كذا فى التحقيق وفى بعض نسخ اصول
الفقه ان الفعل ان كان مباحا ثم ورد حظر معلق بغاية او بعلة او بشرط فالامر
الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام
فكان قوله تعالى فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر
الى اصله وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية
فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه وذكر بعض المحققين ان المشهور فى كتب
الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض
وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض والانزاع
فى الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة فليتأمل قوله كقوله تعالى فاذا
حللتم فاصطادوا وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا او قوله عليه الصلوة والسلام
كنت نهيتكم عن الحنتم والمزفت والنقير فانتبذوا فيها ولان الحظر المتقدم قرينة
دالة على ان المقصود رفع الحظر لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب
والندب زيادة لا بد لها من دليل قوله كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم

فاقتلوا المشركين وقوله عز وجل ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء
بالصلوة والصوم والامر بالصلوة بعد زوال السكر وكالامر بالقتل في شخص حرام
القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحرب او الردة او
قطع الطريق وكالامر بالحدود بسبب الجنايات بعد ما كان الايذاء محظورا وهذه الاوامر
كلها يفيد الوجوب وان كانت بعد الحظر لان المقتضي للوجوب قائم وهو الصيغة
الدالة على الوجوب ولم يتفاوت صيغة الامر قبل الحظر وبعده فلا يتفاوت حكمه وهو
الوجوب فثبت ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة
كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الى
الكراهة بالاتفاق وانما فهمت الاباحة فيما ذكروا من النظاير بقرائن غير الحظر
المتقدم والكلام في المجرد على انها امثلة جزئية لا تثبت بمثلها قواعد كلية **قوله**
لانا اثمنا بالترك تحريف من الكاتب وصوابه ولكنا اثمنا بالترك **قوله** فيعود الامر
الى موضوعه بالنقض وذلك لان الاصطياد واخواته انما شرعت حقا للعبد
فلو وجب لصارت حقا عليه وهي نقيض المشروع ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة
عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدم حظر كيلا يصير
حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا **قوله** وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
الى آخره اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا
لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والذم والانكار
والاعتراض وهو انما يتوجه على كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله
ان يقول انك ما الزمتني السجود فان قيل هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب

ولا نزاع لاحد في استعمال الامر كذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وحاصله قلنا
اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول
اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ
لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا وللقائل ان يقول كون
الامر ههنا للوجوب انما عرف بقرينة الذم والكلام في الامر المطلق فتامل **قوله** وقيل
المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا
اي هذا هو المناسب للمقام والمعنى ما صح للمؤمنين والمؤمنات اذا حكم الله و
رسوله حكما ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من امره بل يجب عليهم الطاعة
في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط والضمير في لهم لمؤمن
ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وغلب المذكر وفي امرهم لله ورسوله
جمع للتعظيم واذا انتفت الخيرة عن المامور تعين الوجوب **قوله** واستحقاق
الوعيد لتاركه هذا استدلال آخر على المط **قوله** لان تعليق الحكم بالوصف المراد
بالحكم اصابة الفتنة وبالوصف المخالفة **قوله** مشعر بالعلية اي بعلية الوصف للحكم
قوله فان قلت قوله عن امره اي تقديره ان الامر في الآية مطلق وهو لا يفيد
الا كون امر واحد للوجوب فلا يقتضي ان يكون مخالف كل امر مامورا بالحذر بل المامور
بالحذر هو المخالف لامره الخاص وهو ما يذكر معه قرينة الوجوب فلا تدل الآية على
ان جميع الاوامر للوجوب ولا يتم المطلوب اذ لا نزاع في كون كل امر للوجوب
قوله فانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه بان يقال فليحذر
الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني واذا جاز الاستثناء منه كان عاما

لان جواز الاستثناء معيار العموم **قوله** فان قلت هذا اى الدليل الذى ذكرتموه
انما يتم على تقدير ان يكون الحذر واجبا وهو عين النزاع فيكون اسنده الا بمحل النزاع
فلا يفيد المط اذ للخصم ان يقول لا نم ان الامر بالحذر للوجوب لجواز ان يكون للاباحة
او الندب وتقرير الجواب انه لا نزاع فى ان الامر قد يستعمل للايجاب فى الجملة و
والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة
لان استحقاق العذاب بترك الواجب لا بترك المباح والمندوب والاقرب ما
قال الشارح من ان المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد
بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليتعلق بها الوعيد والتهديد
قوله لانهم اجمعوا على ان الموضوع الخ وايضا قد اجمع اهل العرف واللغة على
ان من اراد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بصيغة افعل فيدل على انه لطلب
الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب
من غير نكير وهذا القدر كاف فى اثبات مدلولات الالفاظ **قوله** لان الاجماع المذكور
لم ينعقد على نفس المدعى وهو ان الامر للوجوب اذ لو انعقد عليه لما وقع الاختلاف
فيه وانما انعقد على محل آخر وبدلالة ذلك ثبت المدعى لان الدلالة تعمل عمل الصريح
اذا لم يوجد ما يخالفها والمراد بدلالة الاجماع هى كون الاجماع بحيث اذا لوحظ محله
من المجمع عليه دل على المطلوب **قوله** وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له
لكن قد يراد به الانشاء ويصير كناية عن الامر فح يثبت به الالزام بطريق الاقتضاء
وصار معناه اوجبت لانى امرتك به فتأمل **قوله** كالماضى والحال والاستقبال
مراده بالصيغة المختصة بالاستقبال نحو اضرب وبالحال نحو يضرب وهذا بناء على ان

المضارع

المضارع حقيقة فى الحال عند الفقهاء حتى لو قال كل مملوك املكه فكذا يتناول ما
املكه فى الحال لا ما سيملكه هكذا فى الجامع الصغير **قوله** والايجاب اعظم مقاصد الفعل
مراده قبل النقل من الوجود الى الوجوب لان المراد بالايجاب بالشرع شغل الذمة
بالواجب والفعل متراخ الى اختيار المكلف **قوله** هذا اثبات اللغة بالقياس
وهو باطل مراده اثبات اللغة ابتداء من غير تقدم وضع قاعدة كلية والا فلا شك
فى ثبوت القياس اللغوى لان القياس ثلثة شرعى ولغوى وعقلى والمراد باللغوى
ان يضع الواضع قاعدة كلية يندرج تحتها جزئيات كان يقول مثلا اسم الفاعل
ما دل على حدث وصاحبه فانه يندرج تحته ضارب وشارب وحاجب وغيرها **قوله**
وهو الامر فيه شئ لان هذا الدليل انما يقتضى اختصاص الايجاب بمطلق الصيغة لا بصيغة
الامر والجواب ان المدعى ليس الا اختصاص ذلك بالصيغة وانما تعينت
صيغة الامر لملاحظة ما تقدم من ان الامر يدل على الطلب والاصل فيه الكمال وذلك
بالايجاب **قوله** القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة يعنى
انما اثبتت نفى كون الامر مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة بالقياس
على اختصاص كل مقصد من مقاصد الفعل بعبارة لان الايجاب من مقاصد الفعل
فيختص بعبارة على ان بعضهم جوز اثبات اللغة بالقياس ولكن الاصح منعه اذ اللغة
انما تستفاد من الواضع هكذا قالوا وفيه شئ فان المدعى اختصاص الايجاب بصيغة
الامر ونفى استفادته من غيرها لان المدعى ان الامر مختص بالوجوب ونفى اشتراكه
بين الثلاثة حتى يستقيم قولهم ان المراد نفى كونه مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة
فتدبر ويمكن ان يجاب عنه بانه اذا ثبت اختصاص الصيغة بالايجاب ثبت نفى الاشتراك ان

بين الثلاثة بطريق اللزوم لا لان الاختصاص ينافي الاشتراك **قوله** ولولا ان
الامر للوجوب لما حسن ذلك اي استحقاق الوعيد لا يقال لو كان المأمور به معصية
فانه لا يستحق الوعيد بتركها لغة لانا لا نم انه لا يستحقه لغة وانما يستحقه شرعا وهو
غير مفيد سلمنا انه لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيما وراءها حمل الكلام
على ظاهره **قوله** وقد يقال هذا المسند لا لان بطريقة اخرى من جهة المعقول
على كون الامر للوجوب تقريرها ان امر فعل متعد لازمه ائتمر بمعنى امتثل ووجود
المتعدي بدون لازمه محال فيقتضي القياس ان لا ينفك الائتمار عن الامر كما
لا ينفك الاجتماع عن الجمع والانجراح عن الجرح والانكسار عن الكسر لكن
لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وهو باطل لان للعبد نوع
اختيار نفيا للجبر واستحقاقا للثواب بالاقدام على الائتمار باختياره والعقاب
بتركه فنقل الشارع الوجود الى الوجوب تحاميا عن الجبر فبقي الوجوب المفضي الى الوجود
في ذمة المكلف جبرا من غير اختيار منه على وجه لا بد للمكلف من الاتيان بموجبه
شرعا حتى يستحق العقاب بتركه وهذا اولى من القول بتراخي وجود اللازم ههنا
الى زمان اختيار المكلف تفاديا عن الجبر لما يلزم عليه من التناقض على ما لا يخفى
قوله والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية هذا جواب
سؤال بان يقال قد قلتم ان الشارع نقل الوجود الى الوجوب فلم يكن الامر حقيقة
في الوجوب بالوضع مع انهم قالوا الامر حقيقة في الوجوب فاجاب بان المراد الحقيقة
الشرعية اذ الحقيقة على ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية **قوله** فان الخلاف
في صيغة الامر لا في لفظ الامر بل الخلاف في حقيقة الامر وانتم قلتم الدليل على

لفظ الامر حيث قلتم ان امر متعد لازمه ائتمر فلا يكون الدليل واردا على المدعى
اللهم الا ان يقال اذا صدرت هذه الصيغة عن الحاكم يصدق عليه انه امر به فعلى هذا
يكون الدليل واردا على المدعى لكن للواقفية ان يقولوا لا نم صدق ذلك بل
نتوقف حتى يأتي البيان فان ظهر ان المراد منه الوجوب يقال امرني او الندب يقال
ندبني او التهديد يقال هددني وعلى هذا فقس **قوله** لا يخ اما ان يراد به اللازم
الحقيقي اي الذي ينتفي الملزوم بانتفائه او اللازم اللغوي وهو الذي في مقابلة
المتعدي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الائتمار في حق الكفار فانه يتحقق
في حقهم بدون الائتمار منهم ولهذا اصح ان يقال امرته فائتمر ولا يصح كسرته فلم ينكسر
ولا الى الثاني لانه متعد اذ يقال ائتمر زيد عمرا اه اجيب عن الشق الاول بان الائتمار
لازم للامر في الاصل لما ذكرنا من ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض من
الكسر الانكسار الا انه لو بقي ذلك لسقط الاختيار من المأمور فنقله الشارع من
الوجود الى الوجوب وعن الثاني بانا لا ننكر انه متعد الى مفعول واحد لكن ما هو متعد
الى مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين للزومه على عل
والمفعول الواحد فيصلح ان يكون لازما لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته التوراة
فتعلمه وكسوته الثوب فاكتساه والامر متعد الى مفعولين احدهما بنفسه والاخر بنفسه
وبالباء يقال امرته الخير وامرته بكذا او فيه بحث اما اولا فلان قوله المقصود من الامر
حصول الفعل مم خصوصا على مذهبنا على ما تقرر من ان الامر لا يتوقف على ارادة
الفعل من المأمور فيجوز ان لا يكون مرادا او لا يحصل الائتمار ولا يكون المقصود الحصول
بل يكون المقصود الابتلاء والاختبار واما ثانيا فلان قوله قد يكون لازما بالنسبة

يليا ماهو متعد الى مفعولين غير مفيد للمطلوب لانه لا يدل على ان الامر للوجوب اذ كون
الامر متعديا الى واحد غير متعد الى اثنين لامساس له بالدعوى و لا يفيد شيئا
قوله شرع فى بيان وجه ذلك الاطلاق يعنى هل هو بطريق الحقيقة ام بطريق المجاز
وهذا الخلاف ليس فى صيغة الامر لان فخر الاسلام اثبت كونها حقيقة فى الوجوب
مجازا فيما عداه بل الخلاف فى ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة فى الاباحة و
الندب حقيقة ام مجاز فتنبه لذلك قوله واذا اريد به الاباحة او الندب فقيل انه
حقيقة قال ابو اليسر و صاحب الميزان ان لا اجماع على انه مجاز اذا اريد به الاباحة
لكن الشيخ رح جمع بينهما تبعا لفخر الاسلام و سنوضح توجيه ما اختاره والخلاف
فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز فذهب عامة اصحابنا وجمهور عامة الفقهاء
والمحققون من اصحاب الشافعى وشمس الائمة وصدر الاسلام الى انه مجاز فيه
وذهب بعض اصحاب الشافعى وفخر الاسلام وجمهور المحدثين الى انه حقيقة فيه
قوله معنى لازم الندب والاباحة الاولى ان يقول لان المقام مقام التعليل قوله
غيرهن اى الوجوب قسماه الندب والاباحة قسما فلذا اتى بلفظ المثنى وكذا الضمير
فى لازمهما وفيهما راجع الى الوجوب والندب والاباحة بالاعتبار الذى ذكرناه
قوله يكون مجازا الاصح ما اختاره فخر الاسلام من انه حقيقة لانا وان سلمنا
ان الاباحة مباينة للوجوب باعتبار انها جواز الفعل والترك وان الوجوب جواز
الفعل مع حرمة الترك الا ان معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على
جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كل جزئيه وهما جواز الفعل و
الترك لان الامر لا دلالة له على جواز الترك بل انما يثبت جواز الترك بناء

على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب فثبت جواز
الترك بناء على انه الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذى ثبت بالامر جزء للوجوب
فيكون اطلاقه على كل منهما من باب اطلاق لفظ الكل على الجزء وهو ليس بمجاز بل
حقيقة قاصرة لان المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له والجزء ليس بغير
كما انه ليس بعين وسيأتى بقية الكلام على ذلك قوله فان قلت كيف اختار فخر
الاسلام الخ اخره الاعتراض على فخر الاسلام فى شيئين الاول انه اثبت الجزئية
وهما ليسا كذلك والثانى انه قال انه حقيقة فيهما وهو ليس كذلك بل مجاز فيهما
لانه اذا انتفت الجزئية انتفى كونه فيهما حقيقة لانه انما اثبت الحقيقة على تقدير الجزئية
ثم المعترض يقول و على تقدير الجزئية ليس الامر حقيقة فيهما ايضا والجواب مذكور
فى الشرح قوله وهو جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب ثم حرمة
الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع اولوية الفعل فصل للندب ومساواة
الطرفين فصل للاباحة فان الفعل ان كان بحيث يعاقب به فى الآخرة فهو الحرام وان
لم يكن كذلك فهو ينقسم الى هذه الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل عبارة عن جواز
الفعل وهو جزء داخل فى مفهوم هذه الاحكام فيكون جزءا لمفهوم الوجوب قوله
من قبيل استعمال الكل فى الجزء فيه نظر لان استعمال الكل فى الجزء من باب
المجاز على ما تقرر فى محله فيكون اطلاق الامر على الاباحة والندب مجازا فلا بد للكلام
من تتمة بعد قوله من قبيل استعمال الكل فى الجزء كما ذكره بعض الشراح وهى و
يكون معنى استعمال الصيغة فى حكم الاباحة والندب هو استعمالها فى جزئيهما الذى
هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذى هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة

اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بالقرينة وهذا مبني على مرادين احدهما
ان المراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه ماذونا فيه بناء على ان الوجوب عدم
الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة عدمهما وان المأذون فيه جنس للواجب
والمندوب والمباح والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى
انهم يقولون الامر حقيقة في الوجوب وليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو
المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك
والثاني ان المراد من استعماله في الندب والاباحة ان يستعمل على نحو ما صرحوا به من
استعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد
الشجاع لا من حيث انه اطلق الاسد من ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع
ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث
انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك
او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة قوله
كما اذا قلنا رمي حيوان وطار حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل
في الانسان بقرينة الرمي والثاني في الطير بقرينة الطيران قوله اراد فخر الاسلام
من غير الموضوع له اي في تعريف المجاز المعنى الخارج الخ هذا جواب قول السائل
على تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا وتقريره
ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال
اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان
يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون وجود الجزء فلا يكون

غيره فعند فخر الاسلام اللفظ ان يستعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له
فمجاز والا فان استعمل في عينه فهو حقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب
والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة
فيهما قوله بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء قد عرفت وجه البناء على ذلك
قوله على ما عرف من تفسير الغير هو متعلق بعدم الاطلاق وقد فسروا الغيرين
في علم الاصول بكون الموجودين بحيث يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي
يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود او بحسب التحيز فان قلت فعلى هذا يكون الجزء
مغايرا للكل للقطع بوجوده بدون الكل وح فلا يتم المط قلت الجزء من حيث
هو جزء للكل لا يوجد بدون الكل فلا يكون الجزء مغايرا له وبقية الكلام على ذلك في
علم الكلام فليطالع قوله وهذا البحث دقيق الاشارة الى ان المراد بالغير المعنى
الخارجي بناء الخ والذي مر من التحقيق اثبات ان الندب والاباحة جزآن من
الوجوب لان هذا البحث متفرع على ثبوت جزئيتهما فلا يتم الا به فتنبه له قوله وبه سقط
نظر بعض الشارحين الخ اي بما مر من التحقيق مع التتمة التي ذكرناها سقط ذلك
والمراد ببعض الشارحين الشيخ اكمل الدين قوله وان لم يوجب هل
يحتمله اولا اي وان لم يكن يحتمل هل يوجبه بصيغة او شرط ام لا فهذه اربعة مذاهب
سيأتي ذكرها في الشرح والثلاثة الاخيرة توجد من اشارة المتن كما يؤخذ الاول
وهو مذهب عامة اصحابنا من عبارته وهو سلب الايجاب المطلق مع الاحتمال اما
الثاني فيؤخذ من اشارة السلب الاول وهو الايجاب المطلق واما الثالث فمن
اشارة السلب الثاني وهو الاحتمال المطلق واما الرابع فمن اشارة التفصيل

المنفي بالتسوية المذكورة **قوله** قال بعض اصحاب الشافعي اه يحكى هذا عن المزني
من اصحاب الشافعي وهو اختيار ابي اسحق الاسفرائني من الشافعية وعبد القاهر
البغدادي من المحدثين وبه قال مالك **قوله** لان الاقرع بن حابس آه اخرج
احمد وابو داود والنسائي وابن ماجه والدارقطني والحاكم عن ابن عباس قال
خطبنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ايها الناس ان الله كتب عليكم
الحج فقام الاقرع بن حابس فقال افي كل عام يا رسول الله قال لو قلت لوجبت
ولم تستطيعوا ان تعملوا بها الحج مرة فما زاد فتطوع وروى مسلم من حديث
ابي هريرة خطبنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد فرض
الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت الحديث
وجه الاستدلال ان الامر لو لم يكن يقتضي التكرار لما كان لسؤال من هو من اهل
اللسان وجه ولخطأه رسول الله عليه الصلوة والسلام لا يقال لو فهم لما سألوا
لانا نقول علم انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما
فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بساير
العبادات من الصوم والصلوة والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات فاشكل
عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالزمان والمكان واحدهما متكرر دون الآخر
قوله وقال الشافعي وبعض اصحابه وبعض المعتزلة يحتمل التكرار مطلقا وان
كان لا يقتضيه حتى يحمل عليه عند النية وهذا هو المذهب الثالث **قوله** لان اضرب
مختصر من قولك اطلب منك الضرب اه فيه نظر سيجيء بيانه **قوله** والنكرة في الاثبات
تخص لانها تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم وقد يفيد العموم كما في تمرة

خير من جرادة ورجل خير من امرأة فهذا الاصل اكثري **قوله** لكنها يحتمل العموم آه
ولا يناقض بان العموم غير التكرار فان الاول عبارة عن احاطة الافراد والثاني
عبارة عن الاتيان بشيء واحد مرة بعد اخرى فلا يلزم من ثبوت العموم ثبوت
التكرار الا انهما يتلازمان ههنا لان عامة اوامر الشرع مما يستلزم فيها العموم
التكرار ولهذا اقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار **قوله** يحمل عليه اي على العموم
بقرينة تقترن بها اه قلنا الكلام في المجردة عن القرينة لا المصحوب بها اذ عندنا
يكون محل وفاق **قوله** قال بعض اصحاب الشافعي اي وبعض اصحابنا وهذا
هو المذهب الرابع **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام الوضوء من كل دم سائل
رواه ابن عدي من حديث زيد بن ثابت والدارقطني من حديث تميم الداري
وهذا استدلال بما لا يقول به الشافعي لانه لا يقول بوجوب الوضوء من الدم فلا يفيد
لانه في مقام الاستدلال وانما يفيد على قول بعض اصحابنا لكنه لم يذكره ويمكن
ان يقال هذا وان لم يكن دليلا اورده بطريق الالزام علينا فهو دليل الزامي
فان الخصم يستدل بادلة سواء كانت لاثبات مذهبه او لالزام الخصم والجواب
عن هذا المذهب ان التكرار في امثال ذلك انما لزم من تجدد الاسباب المقتضية
الى تجدد المسببات لا من الامر المطلق ومن المعلق بالشرط ولا من المقيد بالوصف
اذ لا يلزم من تكرر الشرط تكرر المشروط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود
المشروط بخلاف وجود السبب الذي في معنى العلة فانه يقتضي وجود مسببه
فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه
قلنا المراد بالامر المطلق هو المجرد عن القرينة الدالة على التكرار او المرة سواء كان

موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك
فان قلت قد وافق اهل هذا المذهب ان الامر المطلق عند الاطلاق لا يحتمل
التكرار فكيف ساغ لهم القول باقتضاء التكرار عند التقييد بوصف او شرط
والتعليق لا يؤثر في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلت نعم لكن ذلك قد تصرف اللفظ
عن اقتضائه الابرى الى صيغ الطلاق والعتاق كيف يوجب الوقوع في الحال
عند الاطلاق واذا علقت بالشرط تاخر الحكم الى زمان وجوده قوله لكنه
يقع جواب دخل تقريره لو كان مفهوم الامر فردا لا يحتمل العدد لما صحت نية
الثلاثة في قول الرجل لامرأته طلقي نفسك لانها عدد بلا شبهة مع انها صحت
بالاتفاق فاجاب بانه وان كان فردا لكنه يقع على اقل جنسه الذي عبر عنه
وهو ادنى ما يعد به متمثلا لانه المتيقن ويحتمل كل جنسه بدليله وهو النية باعتبار
وحدته الجنسية لا باعتبار ان له افرادا في الذهن والخارج الابرى ان الطلاق
جنس مثلا من اجناس التصرفات يصح وصفه بالوحدة وان كان ذا افراد في
الخارج فيقال الطلاق واحد باعتبار معناه الذهني ولا يصح في ذلك لكونه
ذا افراد في الخارج كما مر في خصوص الجنس والنوع والحاصل ان كثرة الاجزاء
او الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية قوله حتى اذا قال الزوج لامرأته طلقي
نفسك فقالت طلقت نفسي او انا طالق كان الحكم انه اي الامر بالطلاق
يقع على الطلقة الواحدة المتيقن بها لانها الوحدة الحقيقية قوله فيقع الثلاث
لانها الوحدة الاعتبارية والحقيقية الجنسية الذهنية ولو اوقعت واحدة يقع
واحدة ولو نوى واحدة واوقعت ثلاثا لم يقع شيء عنده وعندهما يقع

واحدة قوله فبانت قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولو مات الزوج قبل ذكره
العدد فهي واحدة لاتصال المحل بالصيغة وعدم ذكر المغير بخلاف الاول
لانعدام المحل قبل ذكر المغير من محل قابل له كذا في النهاية قوله والاصل ان
موجب اللفظ الخ وذلك لان الاحتمال هو التجويز العقلي والموجب هو المعنى الوضعي
الثابت للفظ قوله ولقائل ان يقول الخ هكذا اورده بعض الشراح
واجيب عنه بان موجب الامر واحد اقتضائي لا يقبل التوكيد كما لا يقبل التعليل
على ان موجب العدد نطقي لم يتقدم عليه مماثل ولا مرادف ليكون توكيدا لفظيا
وليس هو من الفاظ التوكيد المعنوي في شيء ليكون تاكيدا معنويا فاذا
انتفى التقرير والتوكيد تعين التاسيس والتغيير ويمكن ان يقال ايضا موجبه
الواحد الغير المذكور لان الصيغة تقع على الفرد الحقيقي من غير ذكره فيكون ذكره
تغيير الحكم فلذا اضيف الوقوع اليه لا الى الصيغة هذا وفي اطلاق العدد على
الواحد شيء لان الواحد ليس بعدد على الصحيح مع ان الشارح رح ذكر قريبا ان
العدد مركب من الوحدات وبين الفرد والعدد تناف فتأمل قوله الا ان تكون
المرأة امة استثناء من قوله لا تعمل نية الثنتين قوله لانها جنس
طلاقها جواب سؤال بان يقال ينبغي ان لا تصح نية الثنتين في الامة كما لا تصح
في الحرة لانه عدد ولفظ الفعل فرد فلا يحتمله فاجاب بان الثنتين جنس طلاقها
وح تعمل نية الثنتين لانه فرد اعتباري كالثلاث في الحرة قوله الا ان في المرأة
يقتصر على المجلس وفي الاجنبي لا يقتصر وذلك لان قوله طلقي نفسك في معنى
تخيير زوجته في امر الطلاق وخيار المخيرة نفسها مقيد بالمجلس باثار الصحابة

فكذا هذا بخلاف قوله لاجنبي طلق امرأتي لانه توكيل فالتوكيل استعانة فلا يقتصر
على المجلس قوله واما قوله لها طلقي فامر له اثر في ايجاد المأمور به وهو الطلاق
ولقائل ان يقول تخلف المأمور به عن الامر جائز عندنا لان بعض المأمورين بالايمان
لم يؤمنوا لعدم الارادة على ما عرف في محله وح لا نم ان الامر يؤثر في ايجاد المأمور
واما فتأمل قوله فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه لانه جنس يقتضي
الفرد الحقيقي ويحتمل الفرد الاعتباري فتعمل فيه النية لاحتماله فتلغوا في الجبر اقتضاء
قوله لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر قيل في هذه العبارة نظر
من وجهين الاول ان المطلوب ليس هو الفعل الاصطلاحي ضرورة فيلزم طلب
المصدر بالمصدر لان قولها طلقي مختصر من اطلب التطليق والمراد من الفعل المأمور به
هو التطليق فيكون معناه اطلب التطليق بالتطليق والثاني ان قولهم مختصرة
من طلب التطليق لا يصح اما ان يراد به اختصار الواضع عند الوضع او غيره
فان اريد الاول فهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون الواضع وضعه من غير ان يخطر بباله
الاختصار او عدمه وهو الظاهر في الاوضاع وان اريد الثاني يلزم ان لا يكون
هي الصيغة الموضوعة وليس كذلك والجواب عن الاول ان المراد من الفعل
مفهوم المصدر وقوله بالمصدر اي بلفظه فيكون المعنى طلب مفهوم التطليق
بلفظه وعن الثاني ان المعنى وضعت وضعا مختصرا او معناه ان طلب
الفعل من الفاعل وضعت له عبارتان مختصرة ومطولة فالمختصرة صيغة الامر
كافعل والمطولة صيغة الخبر كاطلب منك فعل كذا والمختصر والمطول في
افادة اصل المعنى سيان لا محالة والا لما كان المختصر مختصرا لذلك المطول او الاختصار

تقليل الحروف مع تأديته اصل المعنى بحاله والا كان اقتصارا لا اختصارا قوله
وبين الفرد والعدد تناف قيل لكل عدد مركب من الافراد فلو كان منافيا
لما وقع جزءا لان الشيء لا يتركب مع منافيه والجواب ان كون الفرد جزءا انما
هو بحسب المفهوم والتنافي بحسب ما صدق عليه وايضا الشيء انما لا يتركب من
منافيه اذا كان المنافاة بينهما ذاتية واما اذا كان عرضيا فيتركب والمنافاة
بين الوحدة والكثرة ليست بذاتية بل لكون الواحد مكيالا لها والمكيالية عرضية
على ما عرف قوله لان الفرد ما لا يتركب فيه والعدد مركب وكل ما ليس بمركب
لا يصدق على شيء من العدد فالفرد لا يصدق على شيء من العدد واذا ثبت
ان معنى المطول فرد لا يصدق على شيء من العدد ثبت ان معنى المختصر وهو
لفظ الامر كذلك وما لا يصدق على شيء من العدد لا يحتمل العدد والتكرار وهو المطلوب
وهو ان الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله فتنبه قوله ولقائل ان يقول الخ هكذا
ذكر هذا الاشكال بعض الشراح ايضا ولم يجب عنه والجواب ان هذا الترديد
ليس بحاصر لاخلاله من المحتملات بما جعل سند المنع وهو المراد وعدم اشعار
الواضع بالوحدة حالة الوضع اشعارا يكون به الوحدة جزءا من الموضوع له
لا يستلزم عدم الوحدة وانها ملحوظة له فيه لا على جهة كونها جزءا له لان معنى
التوحد مراعى وملحوظ في وضع الفاظ المعاني الوحدان وان لم يعتبر جزءا مما وضعت
له الفاظ الوحدان والا لما كانت الوحدان وحدانا ولما صح وصفها بها على ان
ليس الكلام فيما هو كالانسان لان العموم فيه بقرينة اللام وهو محل الوفاق
على ما مر وانما الكلام في المجرد وبهذا يندفع قول القائل لا نم ان الفرد لا يقع على العدد

فان الفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد
لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت ايضا انه واحد اعتباري فهو المط اذ لا نعني باحتمال
العموم والتكرار سوى ان يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل لانا نقول انه اذا
قرن بشيء من ذلك خرج عن محل الخلاف وبطل الزعم وكفت مؤنة الجواب قوله
ولكن لا نم ان ذلك اي كون المصدر فردا بهذا الاعتبار مانع من احتمال العدد
قوله هذا جواب سوال الخ ويحتمل ايضا ان يكون جواب سوال يرد على مقدمة
الدليل وهي قوله ومعنى التوحد مراعى فيقال لو كان مراعى وانه لا يحتمل التكرار
لكان الواجبات لا يتكرر شيء من الاوامر والواقع خلافه لان من العبادات
ما يتكرر فلا يكون معنى التوحد مراعى فاجاب بقوله انما ذلك بالاسباب لا بالاوامر
قوله او الوصف الذي هو علة ولو كان التكرار باعتبار الامر لاستغرق
الاوقات بحيث لا يخلو عن وجود المامور به اذ ليس في لفظ الامر اشعار بوقت
معين وليس بعض الاوقات اولى من بعض وهو بط بالاجماع قوله فلا يكون
مما نحن فيه والا لا يكون فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في كونهما
ثابتين بالاسباب وليس كذلك عندنا قوله قلت التكرار في وجوب
الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب فح يكون تكرار وجوب
الاداء لضرورة تكرار السبب لا بالامر وفيه نظر لان وجوب الاداء لا يضاف
الى السبب عندنا بل الى الامر فيكون التكرار مضافا الى الاوامر وهو محل النزاع
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالاسباب العلل لا السبب المحض وكثيرا ما يطلق
السبب على العلة وتكرر العلة يستلزم تكرر المعلول والحاصل ان الحكم متفق عليه

والطريق مختلف فيه لان هناك علتين مستقلتين هما الامر وما علق به من
سبب هو علة او في معناها ولا يرد علتان مستقلتان على معلول واحد دفعة لاستحالته
بالضرورة فقال المخالف قد ثبت التكرار بالاوامر بناء على عدم الفرق عنده بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء وثبوتهما بشيء واحد وقلنا بل ثبت بالاسباب لا
بالاوامر بناء على ثبوت التفرقة بينهما وثبوت كل منهما بغير ما ثبت به الآخر قوله
فان قلت هذا يشكل الخ حاصل السوال الفرق بين ما جعله الشارع علة للحكم
وبين ما جعله العبد علة له حيث تكرر الحكم في الاول بتكرره دون الثاني حتى
لو قال الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ولعبده انت حر لسوادك
لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول ولا يقع العتق على غير ذلك العبد ممن يملكه من
العبيد السود ولو قال الشارع افعلوا كذا ان كان كذا او افعلوا كذا لكذا تكرر
المامور به ما تكرر ذلك الشيء ومحصل الجواب هو كون الشارع شارعا والعبد عبدا
مملوكا لان هذا من باب التشريع وهو للشارع دون العبد المكلف قوله
وعند الشافعي الخ هذا انما يلتجي بتفريع قوله حتى اذا قال لها طلقي نفسك تتميما
للتفريع واظهارا لثمرة الخلاف ولكن كان من جهة ان لا يفصل بينهما وان كان
فيه ايلاء العلة للمعلول قوله وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق
واحدة ولو اوقعت بالثنتين لا يقع عنده الا واحدة عملا بما تقدم له من الدليل
لان المحتمل لا يثبت الا بالنية قوله وكذا عند من قال موجبه التكرار قلت وكذا عند
المفصل ان علقه بشرط او قيده بوصف وحاصله ان التكرار لا يكون مستفادا
من اللفظ بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قال الامام الرازي وهذا

هو الحق عندي وعند هذا انظهر ان لا مخالفة بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب
من انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار عنى انه يفيده قياسا ومن نفاه عنى
ان اللفظ لا يفيده فلا منافاة بين المذهبين **قوله** لكن اذا لم ينو فلها
ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او متفرقا اما اذا نوى واحدة
او ثنتين ينبغي ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم
الا انه قد يمتنع عنه بالدليل والنية دليل كذا ذكره بعض الشراح هو مفهوم عبارة
الشارح لكن المنقول عنهم في بعض الشروح انه يقع على ما اوقعته المرأة نواه الزوج
او لم ينوه لان موجب اللفظ يقتصر على عزيمة اللافظ **قوله** في المتن وكذا
اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد اعلم ان هذا التركيب ظاهره غير
مستقيم يحتاج الى تاويل بيان ذلك ان الضمير المستتر في قوله لا يحتمل العدد راجع
الى قوله اسم الفاعل كما هو مقتضى ظاهر الكلام وح لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي
القطع في المرة الثانية لان ذلك مستفاد من عدم دلالة المصدر على العدد
لا من عدم دلالة اسم الفاعل على العدد على انا لا نم ان كل اسم فاعل يدل على المصدر
فان اسم الفاعل اذا جعل علما كالحارث وقاسم لا يدل على المصدر وتاويله وكذا
اي وكالامر اسم الفاعل الذي دل على مصدره ولم يحتمل مصدره العدد فاللام عوض
عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط ويصح الكلام والحاصل
ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه
الامر فان قلت اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم مصدره ضرورة
امتناع قيام الواحد الحقيقي بالجموع فالجواب ان المراد بوحدة المصدر بالنسبة

الى كل فرد من افراد السارق **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام من سرق
فاقطعوه الحديث اخرجه ابو داود والدارقطني من حديث جابر واخرجه الدارقطني
ايضا من حديث ابي هريرة رضه واخرجه النسائي والطبراني والحاكم من حديث
الحارث بن حاطب **قوله** وصيغة الجمع اي يعني في حمل الايدي على اليمنى ابطال
صيغة الجمع لان لهما يمينين للسارق يمينين وللسارقة يمين والايمان واطلاق الجمع
وارادة المثنى مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة **قوله** وذلك يجري اي الظاهر
ان الاشارة راجعة الى ابطال اطلاق الايدي فقط فهو من تتمة الالزام **قوله**
حتى لا يراد باية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الا
الا سرقة واحدة لان المصدر الذي دل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد فمعنى السارق
والسارقة الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري
الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحياة اذ لا يتحقق
جميع سرقاته الا في ذلك الوقت وهو باطل بالاجماع **قوله** وهي اليمنى بالسنة
قولا وفعلا اما كون اليمنى تعينت بالسنة قولا فلما اخرجه الجماعة الا ابن ماجه عن
عائشة رض في شان المخزومية وفيه فامر النبي عليه الصلوة والسلام بقطع يدها واما
تعينها بالسنة فعلا فرواه الدارقطني من حديث صفوان بن امية رض وفيه
ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قطع يمين السارق من الزند **قوله** فلم تبق
اليسرى مرادة من الاية والرجل اليسرى انما صارت محلا في المرة الثانية بالاجماع
والسنة فظهر ان السارق لا يؤتى على اطرافه الاربع ولكن يحبس حتى يحدث
توبة **قوله** ولم يكن ههنا تكرار القطع جواب سؤال هو ان يقال يلزم على قولكم قوله

الزانية والزاني حيث يتكرر الجلد بتكرر الزنا من شخص واحد مع ان المصدر
وهو الزنا لا يدل على العدد فليكن السرقة كذلك وتقرير الجواب انه قد ثبت في
قواعد الشرع ان بناء الحكم على المشتق على ان مأخذ الاشتقاق علة لذلك
الحكم فالزنا علة والجلد حكمه يتكرر بتكرره لان محل استيفائه وهو البدن قائم في المرة
الثانية والثالثة بخلاف آية السرقة فانها وان دلت على علية السرقة ولكن حكمها
قطع اليمين لما بينا ان المراد بالايدي الايمان فلم يتكرر ذلك عند تكرر سببه
لانتفاء محله وهو اليمين **قوله** والجواب عن الشافعي اي الشافعي الزمنا بشيئين
الاول ابطال صيغة الجمع والثاني ابطال اطلاق الايدي وذلك يجري مجرى
النسخ والشارح اجاب عن الاول ثم عن الثاني على طريقة اللف والنشر المرتب
ولم يجب عن الحديث الذي استدل به الخصم وتقرير الجواب عنه ان الحديث الذي
ذكره معارض بما رواه ابن ابي شيبة من طريق ابي جعفر كان علي رضي الله تعالى عنه
لا يزيد على ان يقطع للسارق يدا ورجلا فاذا اتي به بعد قال اني استحي ان ادعه
لا يتطهر للصلوة ولكن احبسوه ومن طريق عمرو بن دينار كتب الى ابن عباس رضي الله عنه
يسأله فكتب اليه مثل قول علي رض ومن طريق سماك عن بعض اصحابه ان عمر رض
استشارهم في سارق فاجمعوا على مثل قول علي رض وقد حاج علي على بقية الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في ذلك فحجهم والموقوف في مثله كالمرفوع لانه مما
لا يهتدى اليه الراي وقراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها على ان النص
لو كان باقيا على عمومه لتعين قطع اليد اليسرى في المرة الثانية دون الرجل لانه
مع بقاء النص لا يجوز العدول الى غيره وهو خلاف الاجماع والتمسك بالازام

في مقام الاستدلال غير مفيد وان افاد في مقام المنع على انا لا نم ان في
حمل الايدي على يمين السارق والسارقة ابطال صيغة الجمع كيف وهو جار
على ما عرف من القاعدة اللغوية وهي ان تثنية الاثنين في اثنين وهما جزآن
منهما يكون بصيغة الجمع ومنه قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فان كلا من اليد و
القلب جزء ممن اضيف اليه فهي صيغة مستعملة فيما وضعت له فيكون حقيقة لا
مجازا كما ظن **قوله** تقييد المطلق بمنزلة النسخ هذا معنى قول الخصم وذلك يجري مجرى
النسخ **قوله** وهو بالقسمة الاولية نوعان انما قيدنا بالاولية لما سيأتي من ان
الاداء ينقسم الى انواع وكذا القضاء لكن بالقسمة الثانوية واعلم ان حكم الامر
هو الوجوب وهو لا يتنوع الى نوعين او الانواع بل المتنوع اليهما هو الفعل
لكن لما كان الفعل متعلق الوجوب الذي هو حكم الامر اطلق لفظ حكم الامر واريد
الفعل مجازا فقيل حكم الامر نوعان او على حذف مضاف اي متعلق حكم الامر وهو
الفعل الواجب **قوله** اي اخراجه من العدم الى الوجود لان التسليم في
الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها لان العبادات حق الله والعبد يسلمها
ويؤديها بايجاده اياها على الوجه المعتبر لان تسليم كل شيء بحسبه مع ان الافعال
الشرعية حكم الجواهر بالاتفاق ولهذا يوصف بالبقاء شرعا بدليل قبول
العقود والفسخ والاقالة فيجري فيه التسليم حقيقة في الاعيان فلا مجاز في التعريف
ولئن كان مجازا فهو في التعريف دون التحديد مع انه مجاز مشهور واستعماله
في التعريفات جائز مطلقا على الصحيح **قوله** خرج القضاء لانه مثل الواجب اذ
المراد بنفس الواجب ما ثبت بالامر ابتداء وبمثله ما ثبت به عوضا عن الغائب

فيكون القضاء تسليم مثل الواجب به قوله في المتن بالامر الخ او رد اسلام الصبي
العاقل واداء الصوم في السفر وتسليم الثمن قبل طلب البايع والدين الموجل
قبل حلول الاجل من حيث ان كلا منها اداء وليس تسليم نفس الواجب بالامر
بل بالسبب واجيب بان المراد تعريف الاداء الذي هو موجب الامر لا الاداء
مطلقا قوله فان قلت تسليم نفس الافعال الخ وهذا السوال والجواب مستغنى عنهما
بما تقدم من قوله اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه
وانما كان محلها لو لم يذكر تفسير التسليم قبل قوله فان قلت تسليم نفس
العين كيف يتصور الخ هذا السوال مستدرك ايضا بحسب الظاهر لانه ذكر قبلها
ان المراد من عين الواجب افعال الجوارح لا ما في الذمة وهو نفس الوجوب وبه
سقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب الخ اذ هذا السوال هو ذاك القيل
الساقط بعينه لانه وارد على ان المراد بعين الواجب نفس الوجوب الشاغل للذمة
وقد ذكر هذا السوال صاحب الكشف وعبارته فان قيل كيف يمكن تسليم عين الواجب
وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون تقضى بامثالها
لا باعيانها قلت لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ
الذمة حكم ذلك الواجب وصار كانه عينه او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب
اذ الواجب بالامر فعل الصلوة الذي يحصل به فراغ الذمة مثلا وهو ممكن التسليم
فاما الوصف الشاغل للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر انتهى لكن صاحب الكشف
اورد ذلك ابتداء من غير ان يذكر قبله ما يغني عنه قوله زاد صاحب المنتخب
قيدا آخر الخ اعلم ان ما قاله المصنف من حد الاداء اختيار فخر الاسلام وعبارته الاداء

يتم

٨١

تسليم نفس الواجب بالامر وقال شمس الائمة الاداء اسم لتسليم عين الواجب
بسببه الى مستحقه قيل والتعريفان متقاربان لان النفس هي العين والواجب بالامر
بسببه لان الواجب لا يكون واجبا الا بسببه والتسليم هو الدفع الى من يستحق
المدفوع واقول بينهما فرق كثير لان المراد بنفس الواجب في عبارة فخر الاسلام افعال
الجوارح لا ما في الذمة وبعين الواجب في عبارة شمس الائمة نفس الوجوب الشاغل
للذمة لانه هو الثابت بالسبب وتوجه سوال صاحب الكشف المتقدم ذكره على تعريف
شمس الائمة قوله لا احتياج الى هذا القيد الخ مسلم لكن ليس من الواجب ان يكون
كل واحد من القيود المذكورة في التعريفات للاحتراز عن شيء بل الاصل فيها
ان يكون لبيان الواقع قوله لان الامر ورد به اي بالتسليم الى المستحق قال
الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وهو في تسليم اعيانها الى اربابها
قوله لان معنى التسليم الخ حاصله ان التسليم هو الدفع الى من يستحق المدفوع
لان ماخذ التسليم وهو السلامة لا يحصل بدونه وما لم يتحقق ماخذ الاشتقاق لا يتحقق
المشتق قوله كالزكوة والكفارات وكالمنذورات المطلقة والامانات وقضاء الحقوق
والحج وصدقة الفطر والعشر يقال ادى زكوة ماله وطعام كفارته وصدقة فطره
مع انه ليس لها وقت معين وهذا بناء على ان الاداء والقضاء عندنا لا يختصان
بالموقت من العبادات بل هما من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت خلافا
للشافعي قوله اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب الخ واعلم
ان هذا التعريف انما ينطبق بطريق الحقيقة على القول بان الامر اسم للطلب الجازم
كما هو المذهب الصحيح اما على القول بانه اسم للطلب مطلقا جازما كان او راجحا

على الترك او مساويا له ليدخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح وعلى
القول بانه حقيقة في الطلب الجازم والراجح كما هو مذهب الجمهور فلا يمكن ان
يعتبر تعريف المص عاما بالنسبة الى كل من الاقوال ويحمل الواجب على الثابت بالامر
فيتناول الجميع فان قلت في حمل الواجب على الثابت نقض لطرد التعريف بالمباح
الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال فانه لا يسمى اداء مع صدق التعريف
اذا علمه قلت بل ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة في الوجوب والندب
والاباحة لان الكل موجب الامر كما ذكره صاحب الكشف ولئن سلمنا فالمباح
ليس بمأمور به عند المحققين لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي فان الثابت بالامر
لا يكون الا واجبا او مندوبا **قوله** فيدخل فيه النفل اي لانه تسليم عين ما ندب
بمثله الى التسليم ولا يدخل في قسم القضاء لان النفل لا يضمن بالترك قبل الشروع
قوله في المتن وقضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر اورد عليه ان قضاء
المغمى عليه والمجنون اذا لم يزد الاغماء والجنون على خمس صلوات وكذا النائم
والحائض تسليم مثل الواجب بالسبب لا بالامر لعدم توجهه اليهم والجواب ان
التعريف للقضاء الذي هو موجب الامر لا مطلقا او الخطاب فيهم تقديري
وعرف شمس الائمة القضاء بانه اسقاط الواجب بمثل من عنده وهو خير من التعريفين
مستلزمان اذ لا اسقاط للواجب بدون تسليم المثل ولا تسليم بمثل الواجب
بدون الاسقاط وذكر العندية والحقية تصريح بالالزام **قوله** لكونه واجبا عليه
بالشروع يعني فلا يرد على تعريف القضاء لصدق التعريف عليه لانه تسليم مثل
الواجب والاوجه ان يقول الواجب ههنا ايضا بالثابت لئلا يرد عليه اطلاقهم

القضاء على سنة الفجر اذا فاتت مع فرضها او لا معه على قول محمد وسنة الظهر الاولى
اذا اخرت عن فرضها لعذر الجماعة او لضيق الوقت مع انهما لا يخرجان عن كونهما
نفلا على الصحيح **قوله** فلا احتياج الى هذا القيد اي لكونه معلوما من ذكره شمس الائمة
فقد صرح بلازم اداء المثل المسقط الكامل للسلامة لان المثل بهذا المعنى انما يكون
حقا للمأمور صادرا من عنده شرعا ودراهم الغير لا يكون مثلا على ما عرف من
تفسير المثل هنا فلا تردد عند حذف القيد المذكور كما لا يرد اذا نوى ان يكون
ظهر يومه قضاء من امسه او عصره قضاء عن ظهره مع قوة المماثلة بخلاف صرف
النفل مع ان المماثلة فيه ادنى **قوله** كقوله نويت ان اودي ظهر الامس فان
بقرينة الامس يفهم القضاء وكما يقال فلان ادى دينه اي قضاه لان حقيقة الدين
وصف شرعي قائم بالذمة والمودى عين ثابت في الخارج واحدهما غير الآخر
فلا يكون عينه هكذا قال بعض الشارحين ولكن في جعلهم الاداء مجازا عن القضاء
في اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل قال فخر
الاسلام واما الاداء فمثل رد المبيع واداء الدين **قوله** وهو من كلام المص
وانما اسند الشارح ذلك الى المص لئلا يتوهم انه من كلام فخر الاسلام لان المنار
مختصر فخر الاسلام الا ان النسفي رحمه زاد شيئا آخر هذا منها فنبه الشارح عليه هنا
لانه يغاير كلام فخر الاسلام بحسب الظاهر كما سيأتي ولو لم ينبه عليه لتوهم انه من كلام
فخر الاسلام فيحصل التنافي بين كلاميه **قوله** متعلق بالقسمين هذا هو الظاهر من
كلام المص وبه صرح القاضي ابو زيد وشمس الائمة رحمهما الله تعالى حيث قالا استعمال
القضاء في الاداء مجاز لما فيه من اسقاط الواجب واستعمال الاداء في القضاء مجاز لما فيه

من التسليم وكما نظر الى العرف الشرعي فوجد كل واحد منهما خاصا لمعنى فجعله
مجازا شرعيا في غير ما اختص به واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في
تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز
في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك
بتسليم العين دون المثل والى هذا يميل كلام فخر الاسلام حيث قال يسمى الاداء قضاء
لان القضاء لفظ متسع وقد يستعمل الاداء في القضاء مقيدا لان للاداء خصوصا
بتسليم نفس الواجب وعينه فقوله مقيدا في استعمال الاداء في القضاء يدل على انه
هو المجاز فقط واما الآخر فمطلق لا يحتاج الى القرينة فيكون حقيقة هذا وانما لم يذكر
المص الاعادة في التقسيم وهي ما فعل في وقت الاداء ثانيا لنقصان في الاول
لان هذا تقسيم الواجب بالامر وهي ليست كذلك بل انما هي بمنزلة الجابرة للاول
كسجدة السهو ولهذا وقع الاول عن الواجب على القول الاصح اما على القول بان
الفرض هو الثاني فهي داخلة في قسم الاداء **قوله** والقضاء يجب بما يجب به الاداء
اتفق العلماء على ان القضاء بمثل غير معقول انما يكون بامر جديد اي بنص مبتدأ
مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء واختلفوا في القضاء بمثل معقول فقال المحققون
من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعية والحنابلة وعامة اصحاب الحديث انه يجب
بالامر الاول وقال العراقيون من اصحابنا وصدر الاسلام وصاحب الميزان و
عامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة لا يجب بالامر الاول بل بامر جديد **قوله**
كما قال عليه الصلوة والسلام من فاته صوم يوم من رمضان الحديث رواه البخاري
وابو داود والترمذي من حديث ابي هريرة رض **قوله** فلا بد من امر آخر يعرف

ان القضاء مماثل لما فات فان قيل لو وجب القضاء بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد
بوجوب الاداء لما صح تسميته قضاء حقيقة بل يكون بمنزلة الواجب ابتداء قلنا
صح ذلك لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء **قوله** واستدل
المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوات قال تعالى فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه
الصلوة والسلام من نام عن صلوة او نسيها الحديث وهذا معقول لان الاداء كان
مستحقا واجبا عليه في الوقت وقد علم من قواعد الشرع بالاستقراء ان الواجب
لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد شيء
من ذلك اما عدم الاداء فظاهر واما عدم سقوطه من قبل من له الحق فلورود النصوص
بالقضاء اذ لو سقط لما وردت النصوص بالقضاء واما العجز فليس الا في ادراك
فضيلة الوقت لبقاء القدرة على اصل العبادة فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط
عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الاثم ان لم
يتعمد ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب
بالخروج عن عهدته بان يصرف فيما هو مشروع له في وقت آخر وما يماثله في الهيئات
والاركان حسا وعقلا وفي عدم الاثم شرعا وان لم يماثله في حق احراز الفضيلة
فان قيل لا نم ان القدرة على اصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الواجب
مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب موصوفا بصفة
ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة اجيب بان ذلك
اذا كانت الصفة مقصودة ولا كذلك الوقت فان المقصود بالعبادة تعظيم الله تعالى

ومخالفة هواء النفس وذلك لا يختص بوقت دون وقت كما لا يختص بمكان دون
مكان وأما امتناع التقديم فلكون الوقت سببا والحكم لا يتقدم على السبب هذا
ولقائل ان يقول يشكل على قولكم القضاء صرف ماله الى ما عليه كما اذا ترك الفاتحة او
السورة في الاوليين فانكم قلتم لا تقضى الفاتحة في الاخريين مع انها شرعت فيهما
حقا له فينبغي ان يملك صرفها الى ما عليه وقلتم تقضى السورة فيهما مع انها لم تشرع
حقا له فيهما ويمكن ان يجاب عنه بانه على رواية الحسن عن ابي حنيفة رح قراءة الفاتحة
واجبة في الاخريين ايضا فلم يملك صرفها الى ما عليه لانها لم تشرع حقا له واما
السورة فشرعت نفلا في الاخريين حتى لو قرأها في الاخريين ساهيا لم يجب
عليه سجدة السهو فملك صرفها الى ما عليه بقي ههنا شيء وهو ان قول الشارح الشرع
اوجب قضاء الصلوة الى اخره يوهم ان القضاء بنص جديد وسيأتي هذا
والجواب عنه في باقي الشرح قوله ثبت بقوله عليه الصلوة والسلام من نام على
صلوة او نسيها الحديث اخرجه البخاري ومسلم بلفظ من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها لا كفارة لها الا ذلك واخرجه الدارقطني والبيهقي
من حديث ابن عمر مرفوعا بلفظ من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو
مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليصل التي مع الامام و
صحح الدارقطني انه من قول ابن عمر كما رواه مالك وغيره قوله وفيه شيء فان
هذا الحديث يقتضي ان قضاء المتروك ثبت بنص جديد واجيب عن السؤال المذكور
في الشرح بان البتيراء منهي عنها والنهي يقتضي المشروعية باصله والحاصل
ان الوتر وان صح كونه واجبا على احدى الروايات عن ابي حنيفة رح لا يخرج عن

النفل

النفل ولذا وجبت القراءة في جميعه احتياطا قوله فيترك القياس والمراد
بالقياس المعنى المعقول الذي ذكره السائل اولا بقوله على هذا ينبغي ان لا يقضي
المتروك وثانيا بقوله النص ورد في الناسي والنائم والمدعى اعم فعلى هذا ينبغي
ان لا يقضي المتعمد اي فيترك هذا المعنى بالنص المذكور وهو الحديث قوله فلما كان
تفريع متعلق بقوله بان الشرع اوجب قضاء الصلوة الخ قوله لانه اي الشارع
اوجب على المكلف ما قدر عليه هذا بيان لكون وجوب القضاء معقولا فيما ذكر
ليصح الالحاق لان شرط معقولية حكم الاصل قوله الحق به المنذورات
المعينة يعني لما ثبت وجوب القضاء في الصوم والصلوة بنص معقول المعنى
تعدى الحكم منهما الى ما لا نص فيه كالمنذورات المعينة من الصوم والصلوة والاعتكاف
وغيرها بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها قوله وغير واجب عندهم
اي عند العراقيين من اصحابنا ومن وافقهم على ان القضاء بنص جديد قوله
وفيها اي في مسألة النذر يظهر فائدة الخلاف بين الفريقين قوله بمرض
او غيره اي بامر سماوي بان جن في الشهر المنذور فيه صومه او اغمي عليه في
اليوم المنذور فيه الصلوة قوله وهو عندهم بمنزلة نص مقصود لانه اذا فوته
فقد التزمه ثانيا او التزم قضاء المنذور قصدا قوله قال ابو اليسر الخ ذكر
ابو اليسر في اصوله انه لو نذر بصوم او صلوة في يوم معين ولم يف به يجب القضاء
بالاجماع سواء كان عدم الايفاء بالفوات او التفويت عن العبد وكذا ذكر شمس
الائمة رح لا يظهر فائدة الخلاف بين الفريقين في الاحكام وانما يظهر في التخريج
فمن قال بالامر الجديد قال انه التفويت ومن قال بالامر الاول قال انه النذر فيا

على الصوم والصلوة قيل فيه نظر لان النصين الواردين في القضاء ليسا لاثبات
بل هما للبيان ان الواجب لم يسقط كما سيأتي فلا يصح تخريج وجوب القضاء في المنذورات
المعينة بالقياس على قول العامة واجيب بانه اذا ثبت بالنصين ان الواجب بالسبب
الاول من الصوم والصلوة لم يسقط بخروج وقته المعين وانه باق مطلوب التسليم
ثبت ان البقاء وعدم السقوط فيما سواه من الواجبات الموقتة باسبابها الاول
قياسا على عدم سقوطهما بعد خروج وقتهما بجامع الوجوب الموقت فسقط النظر و
صح التخريج فتأمل **قوله** قال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين
الخ هو كلام ظاهر سيأتي جوابه لكن قال الاتقاني في التبيين الاصح القول الاول
يعني قول المحققين فيحتمل ما نقله الشارح عنه ذكره في موضع آخر ولا يقال
فيحصل حينئذ التنافي بين كلاميه لان الاصح فوق الصحيح **قوله** ولقائل ان يقول الخ
يمكن ان يجاب عنه بانه اذا كان وجوب القضاء باعتبار المثلية فهو بالسبب الاول
لان المماثلة تكون من جميع الوجوه بحيث يسد احدهما مسد الآخر فلا يكون القضاء
مثل الاداء الا اذا كان بالسبب الاول قال في البداية المماثلة انما تثبت بالاشتراك
في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد لا تثبت المماثلة وفيه نظر **قوله** اذا
وجب القضاء فيهما اي في الصلاة والصوم او في النائم والناسي بالنص اي
غير نص الاداء ووجوب قضاء ما عداهما بالقياس عليهما كان وجوب القضاء
بسبب جديد لا بما ثبت به الاداء وهو قول المخالف فيكون ما جعلتموه دليلا لكم دليلا
عليكم **قوله** وهذا الطلب تفريغ ما وجب بالامر فيه بحث لان فيه تسليم ان القضاء
يجب بنص جديد فيكون مناسبا لقول العراقيين لان معنى النص الجديد عندهم انه لطلب

التفريغ

التفريغ ثانيا لانه تكليف آخر اما المحققون فليس هذا النص عندهم لطلب تفريغ
الذمة لان ذلك الطلب انما هو بالامر الحاصل بالخطاب عند ضيق الوقت وانما
هو الاعلام لبقاء الواجب في ذمة المكلف وسقوط شرف الوقت لا الى مثل و
ضمان اذا كان اخراج الواجب عن وقته بعذر وهو كذلك على انه لا يناسب
قول العراقيين ايضا لان شغل الذمة بالسبب لا بالامر بالاتفاق فكيف يقول
لطلب تفريغ ما وجب بالامر بل كان المناسب ان يقول لطلب تفريغ ما وجب بالسبب
وقد يقال لا يلزم من كون القضاء بالامر الاول ان يكون الواجب واحدا كيف
وفي الاداء تسليم العين وفي القضاء تسليم المثل فيكون هذا النص لطلب التفريغ
عند المحققين ايضا لكن ح لا فرق بين القولين فتنبه لذلك **قوله** قلت ما صح
الفصل الاول الخ لا خفاء في قوة السؤال من حيث ان المعتبر في القضاء حال الاداء
واجيب بان السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود
الا ان العبد لعجزه له الانتقال الى الخلف وهو القعود والايماء فكذا في القضاء من
غير تفاوت اما اذا قلنا ان السبب انعقد موجبا للمقدور والقضاء يحكي الاداء
فيندفع الاشكال **قوله** فيكون وجوب قضاء المنذور ثابتا بالنص الوارد في
وجوب قضاء الصوم والصلوة هذا الجواب فيه ايضا تسليم ان وجوب القضاء
فيهما بنص جديد مع انه ينافيه قوله بعد فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق
يعني لا بهذا النص اما في الصوم والصلوة فبالامر الوارد بوجوب الاداء واما في
المنذور فبالنذر ولو قال فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في
بقاء وجوب الصوم والصلوة لا بالقياس فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق

لا بفرض جديد لكان اولى فان قيل لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له
ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة والا لفات
فائدة التوقيت وصار ادا على التخيير بمنزلة صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة
ولم يتحقق العصيان بالتأخير لاستوائهما قلنا هذا اذا لم يتضمن الامر بالمامور به
الموقت امرين امرا بالواجب وامرا بايقاعه في الوقت المخصوص فاذا فات الايقاع
في الوقت المخصوص الذي به كمال الواجب بقي الوجوب مع نقصان فيه فلا يلزم
شيء مما ذكرتم قوله كما ذهب اليه ابو يوسف اي في رواية عنه وهو رواية عن
زفر ايضا واليه ذهب الحسن بن زياد قوله ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم
وكذا لا يمكن ايجابه بالصوم لانه يزيد على ما التزمه وحيث وجب القضاء بصوم مقصود
باتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية دل على انه واجب بسبب آخر غير السبب الاول
قوله لانه لا اعتكاف الا بالصوم كما اخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث
عائشة رضي الله تعالى عنها وههنا بحث وهو ان المشايخ انما يشترطون الصوم
في الاعتكاف المنذور اما الاعتكاف النفل فالصوم ليس بشرط فيه في ظاهر الرواية
ثم انهم يستدلون على اشتراطه في المنذور بقوله عليه الصلوة والسلام لا اعتكاف
الا بالصوم وهذا عام يشمل المنذور والنفل فما وجه تخصيصه بالمنذور ولهذا
رجح بعض المحققين رواية الحسن في اشتراط الصوم في اعتكاف النفل ايضا لاطلاق
الاحاديث قوله ولجاز قضاؤه في الرمضان الثاني هذا وجه آخر في تقرير
السؤال وحاصله ان السؤال يتقرر بوجهين فيقال لو كان القضاء بالسبب الاول
لكان الحكم اما سقوط القضاء راسا كما ذهب اليه ابو يوسف واما جواز القضاء

في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر رح واللازم باطل قوله عرفنا ان وجوب
القضاء غير مضاف الى السبب الاول اذ لو كان مضافا اليه لجاز في الرمضان الثاني
ولما لم يجز عرفنا انه غير مضاف اليه والمراد بضمير المتكلم في عرفنا العراقيون ومن
تابعهم قوله بل الى التفويت وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف بصوم
مقصود مخصوص بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا قوله لان النذر
كان موجبا للصوم اي لانه شرطه كما ان النذر بالصلوة نذر بالوضوء لان النذر
بالمشروط نذر بشرطه قوله ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لم يصح
وعن ابي يوسف تلزمه بيومها ولو نوى بالليلة اليوم يلزمه ولو نذر اعتكاف ليلتين
صح نذره اذا لم ينو الليلتين خاصة بل نوى اليومين معهما وهذا لان الصوم
شرط في الاعتكاف المنذور والليل ليس محلا للصوم شرعا اما الاعتكاف النفل
فينبغي ان يجوز اذا نوى الاعتكاف ليلا لان الصوم ليس بشرط في النفل في ظاهر
الرواية قوله ولكن يسقط الصوم المتصل لشرف الوقت واختصاصه بفرضية الصوم
فيه من قبل الله تعالى فلم يظهر للاعتكاف اثر في ايجاب صوم مقصود فيه فاكتفى
بصوم رمضان لان الشرط يراعى وجودها لا وجودها قصدا كمن نذر بالصلوة
وهو متوضئ لا يجب عليه وضوء آخر ثم لما انفصل الاعتكاف عن الصوم بان
صام ولم يعتكف فات ما ثبت من الفضيلة بشرف الوقت بسبب لا يمكن
الاتيان بمثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يحتمل فيه الحيوة والموت
فلم يثبت القدرة على اكتساب ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت
فيسقط فيبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقه في ذمته بذلك السبب وصار ذلك

النذر بمنزلة نذر مطلق فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم
المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب آخر كما اذا لم يؤد تلك الصلوة حتى انتقض
وضوءه يجب عليه وضوء آخر بذلك النذر لا بسبب آخر وهو معنى قوله فعاد شرطه
الى الكمال وهو ان يجب بصوم مقصود بالنذر الموجب للاعتكاف واذا وجب
الاعتكاف بصوم مقصود لا يتأدى بصوم رمضان آخر كما اذا نذر باعتكاف مطلقا
او مضافا الى شهر غير رمضان لا يقال جاز في الصلوة المنذورة ان يؤديها
بوضوء مكتوبة يكون بعد النذر فينبغي ان يجوز الاعتكاف في رمضان اذا نذر
ان يعتكف شهرا واذا جاز ذلك جاز ان يتأدى برمضان آخر لان الوضوء حتى
وجب لغيره فكان شرطا محضا فجاز ان ينوب احدهما عن الآخر فاما الصوم
فتارة يجب لعينه كصوم رمضان وتارة لغيره كصوم الاعتكاف فلم يكن شرطا
محضا بل عبادة مقصودة وما وجب لعينه لا ينوب عن غيره اذ يمتنع ان يكون
الشيء الواحد واجبا لعينه ولغيره وانما جاز في الرمضان الاول للضرورة وعند
انفصاله انتفت الضرورة وفي قوله ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت
اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة
بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما كذا في المبسوط
الكبير واصول الفقه لشمس الائمة السرخسي **قوله** وما قلناه اولى الخ حاصله
ان ما قلناه وهو وجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود اولى واحوط لان
ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان
الثابتة والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى

الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يؤدي بصوم مقصود مخصوص
وانما كان سقوط النقصان اولى لوجهين احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط
من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها اولى من نقصانها فسقوط النقصان
اولى من سقوط الزيادة وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف
الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف
الموت والنذر بالاعتكاف فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فقط فاولى ان يثبت
ما يثبته خوف الموت مع شيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى
الى وجود المسبب **قوله** لان الشرف الحاصل بالقصد الخ وكذا قوله كما ان
النفل بتحريمة مبتدأة الخ لا يناسب المقام لان الكلام في الجواز وعدمه اللهم الا
ان يقال المقصر منه التنظير من حيث زيادة الشرف وعدمه لا في الافضلية وعدمها
والمناسب قوله بعد كمن اسلم في الجزء الناقص الخ **قوله** كمن اسلم الخ يعني
اذا اسلم الكافر عند الغروب فوجب عليه صلاة العصر ناقصا فلم يؤدها حتى جاء
اليوم الثاني عند الغروب فانه لا يؤديها في ذلك الوقت وان وجبت ناقصة
لانه لما زال ذلك النقصان في اليوم الاول فيفوته في اليوم الاول عاد الفرض
الى الكمال فلم يجز اداؤها الا كاملة لانها صارت دينا في ذمته بصفة الكمال وهذا على قول
شمس الائمة **قوله** وقال فخر الاسلام البزدوي لا رواية في هذه المسئلة فينبغي
ان يجوز لانه اداها كما وجبت **قوله** لبقاء احدى العلتين وهي الاتصال
بصوم الشهر والعلة الاخرى شرف الوقت **قوله** ولقائل ان يقول هذا وارد
على النظر يعني علة جواز الاعتكاف في صوم القضاء الاتصال بصوم الشهر مطلقا اذا

وقضاء فلذا اجاز فيه قوله فان قلت هذا السؤال وارد على قوله ازداد شره لعود شرطه الى الكمال سواء كان مقصودا او غير مقصود فلم يجز فى رمضان آخر لعود شرطه الى الكمال قوله حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه وهذا جواب فى الجملة فالاحسن فى الجواب ما قدمناه من ان الصوم ليس بشرط محض بخلاف الوضوء والشروط المحضة هى التى يراعى وجودها لا قصدا قوله قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات هذا الزام للقائل بان وجوب القضاء بسبب جديد وتقريره انه لا فرق فى وجوب القضاء فى هذه المسئلة بين الفوات والتفويت اتفاقا مع انكم تقولون بالسبب الجديد وهو التفويت فما هو السبب الجديد فى صورة الفوات كما اذا احدث به مرض مانع من الاعتكاف فان قلتم التفويت بمنزلة نص دون الفوات فان وجوب القضاء فيه بالسبب السابق نقول ليس لكم قاعدة كلية مع ان هذا خلاف المشهور عنكم من ان القضاء يجب بسبب جديد مطلقا قوله فى المتن والاداء انواع ينقسم الاداء اولا الى نوعين اداء محض واداء يشبه القضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين قاصر وكامل وهذه الانواع الثلثة كما تتحقق فى حقوق الله تعالى تتحقق فى حقوق العباد فيكون الاداء بالنظر الى القسمين ستة قوله فى المتن كامل وهو الذى يؤديه مع نوع رخصة من الواجبات والسنن والآداب والاولى ان يقال فى تعريف الكامل هو ما يؤديه الانسان على الوجه الذى امر به كما قال شمس الائمة السرخسى الكامل هو اداء المشروع بصفة كما امر به والتحقيق ان كل اداء ترك شىء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل كذا ذكره بعض المحققين

قوله فى المكتوبات والوتر فى رمضان والتراويح وكذا العيدين والكسوف قوله والجماعة فى غيرها نقصان اى فى غير هذه المذكورات ولقائل ان يقول ورد ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم صلى النفل بجماعة بالليل فى غير شهر رمضان فلا يكون الجماعة فى غيرها مطلقا نقصانا ويمكن ان يجاب عنه بان ذلك داخل فى التراويح لانه قيام الليل قوله فى المتن والصلوة منفردا الخ فان قيل ينبغى ان يكون اداء المنفرد كاملا لا ناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم تجب بالامر بل هى سنة فيكون لاداء الكمل لا ان تركها يوجب القصور اجيب بان الجماعة سنة مؤكدة وهى فى حكم الواجب او واجبة فكانت داخلة فى الامر الذى ثبت به الواجبات وكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة فتامل قوله وهو اى اللاحق الذى ادرك اول الصلوة وفاته الباقى ادراك اول الصلوة ليس بشرط وكذا فوات الباقى كله فالاولى ان يقال هو من فاته بعد ما دخل مع الامام بعض صلاة الامام لنوم او سبق حدث او غير ذلك قوله والمسبوق منفرد فيما سبق المسبوق منفرد اداء لا تحريمة لان تحريمته مبنية على تحريمة الامام حتى لا يصح اقتداء الغير بالمسبوق لان التحريمة احرام بناء فلم يجز بغيره بناء تحريمته على تحريمته ففعله فى القصور دون المنفرد وقيل اللاحق فى القصور دون فعل المسبوق لانه فى حكم المقتدى فيما فات ولهذا لم يقرء ولا يسجد للسهو لانه خلف الامام بخلاف المسبوق فاللاحق ليس منفردا لا تحريمة ولا اداء قوله حيث قال وما فاتكم فاقضوا رواه احمد فى مسنده وابن حبان فى صحيحه من حديث ابى هريرة رض قوله قلت سماه مجازا قضاء الخ قيل الاولى ان يقال ان ذلك من الشارع اطلاق لغوى بمعنى اتموا

يؤيده رواية البخاري وما فاتكم فاتموا فلا يضر معه مخالفة التسمية الاصطلاحية
لما مر من المناسبة واعتبار للبلاغة المقابلة فان قوله فصلوا بمعنى فادوا والمقابل
له اقضوا لا ادوا فلو قال فاقضوا لفات ذلك وحصل من التكرار ما يرفع حسنه
بلاغة من اوتي جوامع الكلم صلى الله تعالى عليه وسلم واما الجواب الذي ذكره
الشارح ففيه مخالفة الشارع عليه الصلوة والسلام في الاعتبار واذا دار الامر
بين موافقة الشارع ومخالفته فيه كانت موافقته واجبة بلا خلاف فانه افصح
الخلق واعرفهم بوجوه المناسبة فلا يستقيم به جواب الايراد **قوله** هذه
المسئلة مصورة في مسافر اما ولو كان هذا المسافر مسبوقا ووجد منه نية الاقامة
او الدخول في المصر فانه يصلي ربعا سواء تكلم اولا فرغ الامام اولا لانه مؤد اداء
قاصرا فنية الاقامة قد اعترضت على الاداء فغيرته **قوله** من غير تكلم زاد بعضهم
قيدا آخر وهو مع بقاء الوقت والحق ان هذا القيد لا يحتاج اليه في تصوير المسئلة
وانما يحتاج اليه في محترزات بعض القيود على ما لا يخفى **قوله** علم من القيد الاول
القيد الاول كون الامام مسافرا والثاني كون المقتدي نوى الاقامة في موضعها
والثالث كون النية بعد الفراغ والرابع من غير تكلم **قوله** ان الامام لو كان مقيما
والمقتدي مسافرا يتغير فرضه الى الاربعة للتبعية مع بقاء الوقت **قوله** ومن
الثاني ان الاقامة لا بد ان يكون في موضعها ظاهره انه قيد اتفاقي لانه لم يخرج شيأ
لان نية الاقامة انما تعتبر اذا كانت في موضعها اما اذا لم يكن في موضعها فهي لغو فهذا
القيد كقولك حبشي اسود وكافور ابيض والقيود لا يجب ان يكون للاخراج
بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع **قوله** لان حاله مبطل عزيمته حال كونه في

المغارة وعزيمته هي نية الاقامة **قوله** لان نية الاقامة اعترضت على الاداء
فغيرته بخلاف ما اذا فرغ الامام ثم وجد المغير لا يتغير فرضه لانه انما اعترض على
القضاء دون الاداء واذا لم يتغير الاداء لا تتغير القضاء **قوله** ومن الرابع
انه اي اللاحق اذا تكلم بعد وجود المغير تبطل صلوته فيصلي اربعا لزوال شبهة القضاء
بالخروج عن التحريمة المشتركة وبقاء الوقت **قوله** انه اي اللاحق مؤد حقيقة
لوقوع التحريمة في الوقت وقاض شبهة اي للفوات عن الامام **قوله** ويمكن ان
يجاب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين اما فيه نظر اذ ليس هنا شبهان
بل حقيقة وشبهة وعلى تقدير جعل الحقيقة شبها ايضا فليس في اعتبار الشبه في عدم
التغير اعمال بالشبهين بل باحدهما فافهم فالاولى ان يجاب بان فعل اللاحق اداء
يشبه القضاء كما ذكروا والمغير انما يعمل في الاداء المحض لا فيما فيه شبه القضاء
وهذا لان اللاحق صار قاضيا لما انعقد له الاحرام بمثل والقضاء بالمثل يجب بما
وجب به الاصل وهو الاداء مع الامام فما لم يتغير الاصل لا يتغير المثل وبعد فراغ
الامام لم يتغير الاصل فلا يتغير المثل **قوله** وكذا يكون اداء كاملا لو رد عين
الواجب باعتبار الشرع اي هذا اداء كامل حكما بخلاف الاول فانه اداء كامل حقيقة
فالاداء الكامل في حقوق العباد نوعان **قوله** الا ان الشرع جعل المؤدى
عين ذلك الواجب في الذمة كان المقبوض عين ما ثبت وله العقد حكما وان كان
غيره حقيقة اذ العقد ثبت ولى الدين وهو وصف في الذمة والمقبوض عين **قوله**
القاصر فيهما اداؤه زيفا لانه دون حقه في الصفة ولهذا قال ابو ح ره
انها اذا هلكت عند القابض ثم علم لم يرجع بشيء لانه اداء باصله لانه من جنس

حقه وبطل حقه في الجودة وقال ابو يوسف يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد احياء
لحقه في وصف الجودة **قوله** او دين مستدرك فان الاول يغني عنه لكن
كان ينبغي ان يقول يستحق بها رقبته اللهم الا ان يقال الدين جناية ايضا لان
الجناية يتناول على ما يكسب العبد على خلاف ما اقتضاه الشرع من تلف نفس او
عضو او مال ومعنى الشغل بالجناية الاتصاف بها عند الرد الى المالك بعد ان لم يكن
في يد المالك كذلك **قوله** ومعنى قصوره الخ اي اداء العبد المغصوب المشغول
بالجناية الى المالك وكذا الضمائر الثلثة بعده والمستتر في هلك وكان المناسب ان
يقول اما كونه اداء فلكونه تسليم عين الواجب واما كونه قاصرا فلكونه اداه لا على
الوصف الذي وجب الخ واما قوله بعد واما كونه اداء الخ فانما هو تفريع على كونه
اداء قاصرا لا لبيان المعنى فافهم **قوله** يرجع المالك على الغاصب بالقيمة
بلا خلاف لقصور الصفة لان الرد لم يوجد **قوله** والمشتري على البائع بالثمن
يعني يرجع المشتري على البائع بالثمن فيما اذا اسلم المبيع مشغولا بالجناية او بالدين
وقتل بها او بيع في الدين اما في الفصل الاول فالرجوع بكل الثمن انما هو عنده
اي ح رح لانتقاض القبض عنده حتى كان المشتري لم يقبضه لان يده زالت
عن المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او
مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية
عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فلا يرجع المشتري بكل الثمن
بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين
من الثمن واما في الفصل الثاني فالرجوع بكل الثمن بلا خلاف لان الاداء كان قاصرا

فاذا

فاذا تحقق الفوات بسبب يضاف اليه صار الاداء قاصرا فجعل كان الاداء
لم يوجد ولا يخفى ما في عبارة الشارح من الحزازة فتنبه لذلك **قوله** ولم يقض بها
القاضي ليس نفيا لان للقاضي ان يقضي لها بالقيمة في الصورة المذكورة وانما
الواو واو الحال اي والحال ان القاضي لم يقض لها بالقيمة حتى لو ملك الزوج
العبد يجبر الزوج على التسليم فهذا قيد لكون الزوج يجبر على التسليم بعد الشراء
وتجبر المرأة على القبول اذ لو قضى القاضي لها بالقيمة ثم ملك الزوج العبد
لا يجبر على التسليم ولا تجبر المرأة على القبول لان حقها في القيمة تقرر بقضاء القاضي
فلا ينتقل الى العين بعد ذلك **قوله** لان حكم الشرع الخ دليل على ان تبدل الصفة
يوجب تبدل الذات **قوله** يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك لبعض الافراد
فيحل للمالك ويحرم على غيره وهذا بيان الصفة **قوله** كلحم الخنزير فانه حرام لذاته
ولهذا لا تتبدل حرمته اصلا لان ما بالذات لا يتغير بتغير الملك فهو نسبة للصفة
والمراد من العين الخ هذا يناسب عبارة صدر الشريعة حيث قال تبدل الملك
يوجب تبدل العين واستدل على ذلك بان العين هو المجموع المركب الخ والشارح
غير العبارة حيث قال لان تبدل الملك اوجب تبدلا الخ ولكن له ايضا مناسبة في
الجملة **قوله** فيتبدل البعض اي وهو المملوكية فيتبدل الكل وهو العين لان المركب
ينعدم بانعدام جزئه **قوله** ولقائل ان يقول الخ هذا الاشكال اورده في التلويح
على ما ذكره صدر الشريعة وهو ظاهر **قوله** والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر
يعني فرق بين كون العين هي مجموع الذات والمملوكية كما ذكره صدر الشريعة
وكونها هي الذات بقيد المملوكية كما ذكره السائل وذلك لانه اذا قلنا العين

اى بمجموع الامرين فيكون مركبة من جزئين الذات والمملوكية التى هى صفة
وح يلزم من تبدل الملك تبدل الذات ضرورة تبدل الكل بتبدل جزئه واما اذا قلنا
ان العين هى الذات بقيد المملوكية فيكون المملوكية قيدا لا جزءا فلا يلزم من تبدلها
تبدل الذات لان تغير القيد لا يوجب تغير المقيد فلا يلزم من تبدل الصفة تبدل
الذات فافهم قوله وهو ما روى ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الحديث
متفق عليه من رواية عائشة وبريرة رضى الله تعالى عنها هى مولاة عائشة
وعائشة من تيم ولا يحرم الصدقة على مواليها بل على موالى بنى هاشم على انها كانت
صدقة التطوع ولا تحرم الا على النبى عليه الصلوة والسلام قوله فقد جعل تبدل
الملك موجبا لتبدل الذات فانه عليه الصلوة والسلام قد اكل مما تصدق به على بريرة
لما اهدته اليه ولو لم تصر تلك العين بالهبة غيرها بالصدقة شرعا لما حل له التناول
منها لحرمة الصدقة عليه قوله ولهذا اى ولكون ان تبدل الملك يوجب تبدل الذات
وان العبد المتملك ثانيا فى الصورة المذكورة فى المتن غير ما استحقته المرءة
بالتسمية بعد القضاء بالقيمة وقوله لان حقها اى المرءة وقوله ولو كان لها اى
للقيمة وقوله وحقها اى المرءة اليها اى الى العين ولم يتغير اى حقها بالقضاء قوله
لان الديون تقضى بامثالها وذلك لان الديون وصف فى الذمة والعين
المودى مغاير له الا ان الشرع جعل المودى عين ذلك الوصف الواجب فى الذمة
حكما والعين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع فى
الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمودى
فى الدين عين الحق فى الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة ضرورة تحقق

التغاير

التغاير فى الواقع وما جعل الشارع تسليمه تسليما للدين فهو الواجب وتسليم
الواجب اداء كامل فاداء العين عن الدين اداء كامل بخلاف القرض فان المودى
مثلا لم يجعله الشارع عين الثابت فى الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض
ممكن بان يرده قبل التصرف فيه فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما
ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب
الدين صار ذلك دينا فى الذمة كما كان دينا فى ذمة المديون فتقاصا
ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر و
لا مثله لان المثل على هذا التقدير ما ثبت فى ذمة رب الدين والتسليم لم
يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون فرق بين قضاء
الدين والقرض وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء
بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل ويمكن ان يجاب بان ذلك طريق آخر
فى قضاء الدين بقطع النظر عن تسليم العين والمثل فلا يوصف بالاداء ولا بالقضاء
بل بالمقاصة قوله قلت قضاء الدين الخ ان لفظة قضاء زائدة والله اعلم
قوله ولقائل ان يقول كان ينبغى قضاء القرض قضاء شبيها بالاداء الخ
اجيب بان حقيقة القرض وهو تسلط المالك المستقرض على ما قطعه له من ماله
استهلاكا مضمونا بالمثل ضمانا غير قابل للتوقيت يابى ذلك لان العارية
هى تمليك المنافع بغير عوض تمليكا لا يقتضى ضمان ما تلف من العين حالة الاستعمال
ولا يابى قبول التوقيت فهى منافية لها ولا شىء من المتنافيين يسلك به
مسلك الآخر وانما لم تجز فيه الربوا وهو فضل مال لا يقابله عوض فى معاوضة

مال بمال لانه من باب التبرعات بالمنفعة كالعارية الا ان المقصود بالقرض لا يتحقق
مع بقاء العين ولا يمكن ذلك فيه مع بقائها فاستدعى تمليك العين ليتحقق المقصود
منه باستهلاكها بخلاف العارية ولهذا قالوا ان عارية النقدين قرض فعلم بذلك
ان معنى كون القرض مسلوكا به مسلك العارية انه من قبيل التبرعات بالمنفعة
وان اشتمل على تمليك العين تغليبا لجهة المقصود كالعارية لانه من باب المعاوضات
كالصرف وح يكون رد المثل فيه رد المثل صورة وحكما لما مر فما وقع في الهداية
مخالف لما في كتب الاصول من ان المودى في القرض مثل الحق لا عينه يجب
الحقيقة حتى لا يكون اداء بل قضاء فيكون قضاء محضا لا قضاء حقيقة واداء حكما
لانتفاء تحقق بقاء العينية فيه حقيقة وحكما فتأمل قوله والقضاء انواع ايضا
انواع القضاء سبعة ثلاثة في حقوق الله تعالى واربعة في حقوق العباد و
بيان ذلك ان القضاء ينقسم الى قضاء محض والى قضاء يشبه الاداء ثم المحض اما قضاء
بمثل معقول واما بمثل غير معقول وهذه الانواع الثلثة كما تتحقق في حقوق الله تعالى
تتحقق في حقوق العباد ثم القضاء بمثل معقول في حقوق العباد ينقسم الى كامل
وقاصر فصارت الاقسام سبعة وقيل مثل هذا التقسيم يجري في حقوق الله تعالى
ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت
في الذمة اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل
الكامل الا ان الاول اكمل قوله وهو ان يعقل فيه المماثلة اي يدرك العقل مماثلته
للفائت قوله يعني لا يدركه العقل الخ يعني لا يدرك العقل مماثلته للفائت لانه ينفيه
ويحكم بعدم مماثلته له لان العقل من حجج الشرع وانما لا تتناقض اذ هو من امارات

العجز والسفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله والفدية له اي للصوم و
كالحجاج الغير بماله قوله اما صورة فظاهر لان الصوم امساك والفدية اعطاء
قوله بالكف اي عن شهوتي البطن والفرج نهارا مع النية والفدية تنقيص
المال اذ هي دفع جزء من المال على وجه مخصوص ولا مماثلة بين اتعاب النفس و
تنقيص المال قوله قال فخر الاسلام الخ هذا مختصر بالاجماع يعني يطيقونه
مختصر من قوله لا يطيقونه كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا
وفي تفسير الاجماع اقوال قيل نقلا عنه في مبسوطه باجماع اهل التفسير وقال
المصنف باجماع الفقهاء واما المفسرون فلهم فيه اقاويل وقيل باجماع القائلين
بعدم نسخه وقيل بالاجماع اي بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني مجمع عليه
وهو مستفاد من الكتاب ولا يستفاد بدون حرف لا قوله وقال الامام
الزاهدي الخ قال الكعبي نسخت هذه الآية بالتي بعدها وكذا قال العتبي وكذا روي
عن سلمة بن الاكوع انه قال لما نزلت وعلى الذين يطيقونه الاية كان من اراد
ان يفطر ويفتدي فعل حتى نزلت الآية التي بعدها فنسخت هذه الاية وروى الجماعة
عن عطاء انه سمع ابن عباس يقول وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال
ابن عباس ليست منسوخة وهي للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان
ان يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكينا وقال ابن عباس مقدم لانه مما لا يقال
بالرأي بل عن السماع لانه مخالف لظاهر القران لانه مثبت في نظم كتاب
الله تعالى فجعله منفيا لا يقدم عليه الا بسماع البتة وكثيرا يضمر حرف لا في اللغة الخ
في التنزيل الكريم نحو تالله تفتؤ تذكر يوسف اي لا تفتؤ ويبين الله لكم ان تضلوا

اي ان لا تضلوا او رواسي ان تميد بكم اي ان لا تميد بكم ويعضد هذا التفسير
قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا قوله والخير بمعنى اليسر لا بمعنى الاخير اذ
ليس في الصوم اصر وهو النفل لان الصوم مع المسلمين اخف فكان خيرا
وخاف اي من ادرك الامام في تكبيرات العيدان يرفع رأسه لو اشتغل بالتكبير
قائما فانه يكبر لها اما اذا غلب على ظنه ادراكه في الركوع ان كبر قائما كبر قائما ثم ركع
لان القيام هو المحل الاصلي للتكبير وتخرج المسئلة من هذا الباب لانه يكون
اداء فقط ويكبر برأي نفسه لانه مسبوق وهو منفرد فيما يقضي والمذكور في الغاية
يقضي قبل فراغ الامام بخلاف العقل قوله فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر
للركوع اما تكبير الافتتاح فهو فرض واما تكبير الركوع فهو واجب كذا في التنوير قيل
هذا قيل محل الخلاف في الركعة الثانية لان تكبير الركوع فيها واجب اما الاولى فلا يأتي بها
اجماعا وفيه نظر وفي المحيط ومن فاته اول الصلوة مع الامام يكبر في الحال لانه
لا يمكنه التأخير الى آخر الصلوة لانه ليس محاله ويكبر برأي نفسه كالمنفرد و
المسبوق انما لا يشتغل بقضاء ما سبق به اولا فيما يمكنه القضاء آخرا تحريا
للموافقة مع الامام وههنا لا يمكنه القضاء آخرا لانه لو اخر يفوته التكبير اصلا
فيقضي للحال وان كان يخل استماع القران لانه لا يفوته الاستماع اصلا بل يخل
انتهى قوله من غير ان يرفع يديه لان الوضع على الركبتين في الركوع سنة
في محله وان رفع الامام رأسه سقط عنه ما بقي من التكبير لانه ان اتى به في
الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب والفوتة ليست معتبرة بل
شرعت للفصل حتى لم يصر مدركا لها بادراكها فلا يكون محلا للتكبير اداء ولا قضاء قوله

فلان

فلان الركوع يشبه القيام لاستواء النصف الاسفل لان الفارق بين القيام
والقعود انتصاب الشق الاسفل وذلك موجود قوله فلان مدرك
الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فلما اعطي للركوع حكم القيام شرعا في حكم
المسبوق حتى كان مدركا للركعة فكان محلا للتكبير في حقه فياتي به احتياطا لشبهة
الاداء ولهذا لو ادرك الامام قائما ولم يكبر حتى ركع الامام لا يكبر في الركوع لانه
ليس لهذا الركوع حكم القيام وقيل يكبر والصحيح هو الاول ولو ركع الامام قبل ان
يكبر فانه لا يكبر في الركوع لانه ليس لركوعه حكم القيام ولا يعود الى القيام فيكبر قائما
في ظاهر الرواية لما فيه من رفض الركن للواجب وهو الركوع لما هو واجب وفي
رواية النوادر يعود ويكبر وقد انتقض ركوعه الاول فيعيده هكذا ذكر الكرخي وهو
قياس ما لو تذكر في الركوع انه لم يقنت في الركوع لا يعود في ظاهر الروايتين وفي
الاخرى يعود قوله وقال ابو يوسف اي في رواية عنه قوله يحتمل ان يكون
معلولا بالعجز فلما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطا فان كان هذا الحكم
مشروعا في الصلوة فقد تأدى والا فلا بأس لانه يكون رامستدنا ماحيا فليست
الفدية جائزة عن الصلوة قطعا وكذا قال محمد في الزيادات تجزئه ان شاء الله تعالى
كما قال في اداء الوارث الفداء عن المورث بغير امره في الصوم ولو كان ثابتا
بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء به كما في ساير الاحكام الثابتة به
ولا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيها بالدلالة
وان كان غير معقول المعنى لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما
سواء كان تأثيره في الحكم معقولا كالايذاء في التأفيف او غير معقول كالجناية

على الصوم في ايجاب الكفارة وههنا غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن
بالقياس **قوله** اعلم ان قوله اي قول المص في الكشف لا ههنا لانه لم يذكر ذلك
في المتن وانما ذكره في الكشف وكان الاولى ان يقول ولقائل ان يقول التعليل
باحتمال العجز مشكل وحاصل الاشكال ان بناء الحكم على الشك دليل على علية وصف
وقد بني وجوب الفدية على عدم الطاقة في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اذ المراد
لا يطيقونه وهو العجز عن الصوم فيكون متعينا للعلية لا محتملا لها والجواب ان
تقدير النفي غير متعين في الآية وان قرئ به للقول بجري القراءة المتواترة على ظاهر
اثباتها وان ذلك كان مشروعا ثم نسخ بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان
وجوب الفدية في الشيخ الفاني انما ثبت بالاجماع على ما مر واذا لم يتعين تقدير النفي
لا يتعين ثبوته واذا لم يتعين ثبوته لا يتحقق عليته واذا لم يتحقق عليته كانت محتملة
وهو المط واذا جاء الاحتمال كان الاتيان بما ليس على العبد اولى واحوط من ترك
ما عليه **قوله** كالتصدق بالقيمة يدفع الاستبعاد وليس بمقيس عليه
لان الحكم في المقيس عليه يجب ان يكون ثابتا بالنص والتصدق بالعين او بالقيمة
ليس كذلك ولانه قد يكون قياسا تمثيليا وهو مهجور عندنا ومعناه وجوب
الفدية في الصلوة للاحتياط بناء على احتمال التعليل نظير التصدق في كونه واجبا
للاحتياط بناء على احتمال اصالته ويجوز ان يكون جواب اشكال وهو ان يقال
القربة باراقة الدم عرفت بنص غير معقول المعنى فيفوت بمضي ايام النحر لان
مثله غير مشروع قربة للعبد في غير ذلك الوقت وقد اوفيتم التصدق بالقيمة او
بالعين بعد مضيها وما ذاك الا اعتبار الخلف مقام الاصل بالرأي في امر غير معقول

المعنى وحاصل الجواب انا انما اوجبنا التصدق باعتبار كونه اصلا وجار المناوفة
من العبادة لا لكونه مثلا وخلفا عنها حتى يلزم نصب الخلف بالرأي فيما لا يعقل
قوله بنذر الفقير اما انما قيد بالفقير لانه ليس عليه اضحية فاذا انذر بها وجبت
واذا اشتراها بنية الاضحية تعينت للوجوب لانها بالشراء مع النية صارت
واجبة كالمنذور بها اذ الشروع في السبب كالشروع في المسبب واما الغني الذي
لم يضح ولم يشتر شيئا يتصدق بثمنها اشتراها او لا لانها واجبة عليه فاذا فات
وقتها تصدق بالثمن اخراجا له عن العهدة كما في الجمعة اذا فاتت فانه يصلي الظهر
وقول المص في المتن كالتصدق بالقيمة تحته فرد ان بينهما الشارح في جانب
الاستهلاك وكان ينبغي ان يقول بعد قوله كالتصدق بالقيمة او العين كما قاله
غيره وبين الشارح ان ذلك عند عدم الاستهلاك **قوله** لانها عبادة مالية
والمشروع المعهود في ذلك التصدق بالعين او بالقيمة كما في ساير التصدقات
لان شكر كل نعمة انما يجب بحسبها كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر نعمة اللسان
باللسان وشكر المال بدفع البعض فاحتمل ان يكون الاصل هو التصدق بالعين
الا ان الشارع نقل قربة التصدق الى التضحية وهو نقصان في المالية باراقة
الدم عند محمد وبازالة التمول عند ابي يوسف ويرجع عند محمد **قوله**
من اوساخ الذنوب والاثام لان مال التصدق يصير خبيثا من اوساخ الناس
لكونه آلة لسقوط الواجب ولذا حرمت الصدقة على نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم
وعلى من يتعلق به نسبا وهذا لان المال لما صار آلة لسقوط الواجب تسري
اليه الذنوب واليه الاشارة بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم فنقل الشارع

التوبة الى التضحية لنزول الآثام بالدماء النجسة ليصير اللحم طيبا طاهرا صالحا للضيافة
الكريم بخلاف التصدق بالعين فان اللحم يتنجس لان التوريح يحل الاوساخ والذنوب
كالماء المستعمل فانه يصير نجسا باقامة القربة قوله لنزول ما فيها اى ما فى العين
وهو الشاة مثلا قوله لكن سقط ذلك الاحتمال وهو التصدق بالعين لانه
ثابت بالرأى فلا يعتبر فى مقابلة المنصوص قوله عملنا بالاصل اى المحتمل
وهو التصدق بالعين قوله واذا جاء العام القابل الخ يعنى اذا جاء ايام
النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشىء لم يجز له قضاء ما فاته من الاضحية
فى العام الماضى مع قدرته على المثل لكون التضحية مشروعا حقا له فعرفنا ان
ايجاب التصدق لاحتمال الاصالة لا بطريق الخلافة اذ لو كان بطريق الخلافة لعاد
الحكم الى الاصل المنصوص عند القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم فانه يبطل
حكم الفدية قوله لم يبطل بالشك فانه لما دار بين ان يكون اصلا فلا يبطل بالشك
كما ان الاراقة فى الوقت لما احتملت ان يكون اصلا وان لا يكون لاحتمال
اصالة التصدق فلا يبطل بالشك لكونها منصوصا عليها قوله فلا يمكن اعتباره
فى مقابلة المنصوص لا بعد فواته قوله قلت لا نسلم لزوم النسخ اى اجيب ايضا
بان الانتقال من التصدق الى الاراقة بعارض الضيافة فلا يمتنع بقاء احتمال
اصالة التصدق قوله ولو اخر المصنف قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة
لكان انسب وجه كونه انسب ان مذهب الجمهور ان الموجب الاصلى فى الاعيان
المضمونة المثل او القيمة ورد العين مخلص عنه ولهذا يصح الابراء عن الضمان والكفالة
حال قيام العين مع انهما غير جائزين عن العين فاذن كان تأخير قوله وهو

السابق عن قوله او بالقيمة انسب ولعل المصنف اختار مذهب بعض المشايخ
من ان الموجب الاصلى فى الاعيان المضمونة رد العين واداء المثل او القيمة
مخلص فيكون الانسب ذكره وهو السابق عقيب قوله بالمثل قوله بخلاف
القياس المراد القياس العقلى لان احكام الشرع تارة يوافقها العقل بمعنى انه
يدركها وتارة لا يوافقها بمعنى انه لا يدركها وليس المراد بالقياس الشرعى
الذى هو الحاق فرع باصل بعلة قوله واحتمل القصاص فان لم يحتمل القصاص
لعدم امكان المماثلة كقطع اللسان والذكر الا الحشفة وقلع العين بان قورت
او انخسفت لا ان كانت قائمة وذهب ضوءها وحلق الشعر اذا لم ينبت
وكسر العظم الا السن وبعض الشجاج كالهاشمة والمنقلة والامة وقطع بعض
الشفة يجب الدية لا القصاص قوله لان جهالته فى الوصف وهو كونه
حبشيا او سودانيا او هنديا واما الجنس فلا جهالة فيه لان العبد جنس بخلاف
ما لو قال على مرقوق فان الجهالة لانه يشمل الذكر والانثى قوله كتسمية ثوب
او دابة تمثيل للجهالة فى الجنس فان الثوب يشمل الغزل والحرير والقطن والجهالة
فى جنس الثوب اذ الثياب اجناس مختلفة وكذا الدابة يشمل الفرس والحمار والفهد
قوله فيتحمل ما يبنى على المسامحة كالنكاح دون البيع وذلك لان المهر
فى النكاح مقابل بما ليس بمال يكون عوضا من حيث المالية بل يكون صلة مبتدأة
فلا يجرى فيه المنازعة عادة بل يجرى فيه المساهلة والمسامحة بخلاف البيع فان
المالية فيه مقصودة وانها تختلف باختلاف الوصف فجهالته توقع فى المنازعة قوله
فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى ويعتبر مقدما على العبد حتى كان

العبد خلفا عنها **قوله** حتى يجبر بالرفع لان حتى ههنا ابتدائية لا للغاية كقول
مرض فلان حتى لا يرجونه **قوله** وانما لا يجبر الزوج الخ جواب سؤال بان يقال
ينبغي على ما ذكرتم ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة وحاصل
الجواب ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما
لو امهر عبد غيره لان الجهالة تثبت العجز عن التسليم فصار الواجب بالعقد احد
الشيئين فتخير الزوج نظرا الى شبهة الاداء في القيمة فايهما اجبر المراة على القبول
قوله لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها اي القيمة فكانت مبنية
على تسمية شيء معلوم استثناء اقتضاء بخلافها اذا كانت مسماة في العقد
فان ثبوتها اذن يكون قصديا وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين
فتكون مفسدة كما لو قال على عبد او دراهم وكم من شيء يثبت ضمنا لا قصدا
قوله قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلثة يعني بها اذا قطع شخص واحد
يد رجل ثم قتله قبل ان تبرا يده عمدا وفيه تسامح فان القيد الثالث وهو
العمد انما ذكره المص فكيف يضيفه الش رح الى نفسه ويمكن ان يقال اضاف
بطريق التغليب والحاصل ان القطع والقتل اما عن بعيد اعني شخص واحد
او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكون خطائين او عمدين او يكون احدهما
عمدا والآخر خطا وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرا او بعده **قوله**
فهما جنايتان سواء صدرا من شخص او شخصين اه ففي العمدين القصاص فيهما
وفي الخطائين الدية فيهما وفي المختلف الدية في الخطاء والقصاص في العمد
فان كان القطع خطا والقتل عمدا ففي اليد نصف الدية وفي النفس القصاص

وان كان بالعكس ففي اليد القصاص وفي النفس الدية **قوله** وكذا الخ اي يكونان
جنايتين اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر فانه يقتص منهما وهذا محترز القيد
الاول **قوله** او من شخص واحد لكن احدهما خطاء والآخر عمدا ويجب في العمد
القصاص وفي الخطاء الدية كما ذكرناه وهذا محترز قيد العمد **قوله** واما اذا كانا
خطائين وهو ايضا محترز قيد العمد ويكفي فيهما دية واحدة لدخول دية اليد في دية
النفس والحاصل ان ههنا ستة مسائل عند اتحاد الجاني وستة عند تعدده
الا في الخطائين فانهما يتداخلان فتجب دية واحدة وان لم تتخلل برؤه وان تخلل
فلا تداخل فتجب في اليد النصف وفي النفس الدية الكاملة **قوله** لهما ان القطع
قطع الجاني يد المجني عليه انما يكون قطعا حقيقة اذا ظهر عدم سرايته الى القتل اما
اذا سرى اليه فصار قتلا لا قطعا وقد تحقق القتل ههنا موجب القطع وهو عدم
السراية الى القتل فدخل موجبه في موجب القتل فكان جناية واحدة وفي عبارة
الشارح حزازة والاولى عود الضمير في افضى الى القطع هذا ولا يخفى ظهور قول
الامام فتامل **قوله** لان الخطاء موضوع عنا يعني ان صورة القتل والاثم
في الخطاء موضوعان عنا من الشارع كرما منه لان حكمه مشروع واما قولهم المراد
برفع الخطاء رفع الحكم مرادهم حكم الآخرة وهو الاثم لا حكم الدنيا واعلم
ان هذه المسئلة ليست من قبيل القضاء لانه تسليم مثل الواجب بالسبب الذي
وجب به الاداء والضمان في هذه الصورة عين ما وجب بالسبب ابتداء
وهو ظاهر فيكون من الاداء لا القضاء وانما اوردها استطرادا من حيث
انها داخلت تحت قوله ولا يصار الى المثل القاصر الا عند تعذر الكامل **قوله** الا

يوم الخصومة استثناء من قوله لا يضمن **قوله** لان العجز عن المثل الكامل
انما يظهر وقت القضاء بها لان القيمة مثل قاصر والمثل القاصر لا يصير مشروعا
مع احتمال الاصل ولا ينقطع احتمال الاصل الا بالقضاء فلا يصير المثل القاصر
مشروعا الا بالقضاء **قوله** وعند ابي يوسف اه حاصله انه قاس ما له مثل
على ما لا مثل له وهو قياس مع الفرق كما قرر في الشرح **قوله** وعند محمد يوم الانقطاع
لان القاصر لا يصير مشروعا الا بالعجز ولا عجز الا بالانقطاع فالقاصر لا يصير مشروعا
الا بالانقطاع **قوله** قيد بالاتلاف اه حاصله ان الخلاف في مسئلة غصب
المنافع ليس بناء على الاصل المذكور بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب
فانها ليست مضمونة على الغاصب عندنا الا بالتعدي او بالمنع بعد الطلب لان
الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة ولا يتصور الازالة في الزوائد
لحدوثها في يد الغاصب فكذا المنافع اذ هي زوائد تحدث في العين شيئا فشيئا
وعنده هي مضمونة لان الغصب ليس الا اثبات اليد المبطلة وقد تحقق ذلك
في الزوائد فكذا المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين و
اما الخلاف في الاتلاف فبناء على الاصل الذي سيذكر لا على اثبات اليد
وازالتها ولقائل ان يقول لا نم ان تقييده بالاتلاف احتراز عن غصب المنافع
بل هي مندرجة فيه لان المراد بالاتلاف اعم من ان يكون حقيقيا بالاستيفاء
او حكميا بالتعطيل ولا نم عدم ابتنائها على الاصل المفرع عليه ذلك الذي
لم يذكره المص وهو ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن الا بنص كما سنذكره قريبا
فتامله تفهم **قوله** ولا مماثلة بين العين والمنفعة لان المنفعة عرض والعوض

غير

غير باق وغير الباقي غير محرز وغير المحرز غير متقوم كالمنفعة ليست بمتقومة
فلا يكون مثلا للمتقوم وما لا يكون مثلا للشيء لا يقضى به الا بنص ولا نص في
ذلك ولا اقتضاء وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر لانه مبني على ان البقاء
عرض ولا يجوز قيام العرض بالعرض وكل من المقدمتين مم ولئن سلم
فانعدام الاعيان في آن ومشاهدة بقائها بتجدد امثالها ليس بابعد عند
العقل من انعدام الاعراض في كل آن وتجدد امثالها مع انهم جعلوا الحكم
ببقاء الاجسام ضروريا فيكون بقاء الاعراض ايضا ضروريا اللهم الا ان
يخصص الحكم ببقاء الاعراض المتفرقة كالمنافع وايضا للخصم ان يقول بل التقوم
باعتبار المالكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة الحوائج
وتقتضيه المصالح لا بنفس الاموال **قوله** والمالية للشيء عبارة عن صيانته
جواب عن قوله انها اموال وحاصله انا لا نم انها اموال لان مالية الشيء
بالتمول وهو عبارة عن ادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع باتلافه لان مثل
الاكل لا يسمى تمولا والمنفعة عرض لا يبقى وما لا يبقى لا يكون متمولا وما لا يكون
متمولا لا يكون مضمونا واما ورود عقد الاجارة عليها فباعتبار قيام العين
مقامها على ان الاجارة وردت بالنص على خلاف القياس فلا يصح القياس
عليها واما تقومها في عقد النكاح وغيره من العقود فباعتبار التراضي الثابت
بالنص بدليل وقوعها في بعضها غير مقابلة بمال كما في الخلع والصلح عن دم
العمد **قوله** قلنا هذا احتراز ضمني اه جواب تسليمي وكان الاولى المنع ثم
التسليم بان يقول لا نم انها محرزة باحراز ما قامت به لان صفة الاحراز

للشيء انما تثبت بعد الوجود وقد بينا انها بعد الوجود لا تبقى وقبل الوجود لا يمكن
ثبوت هذه الصفة ولئن سلمنا ان احراز محلها يكون احرازا لها لكن ذلك يوجب
كونها محرزة للغاصب لان العين محرزة بحرزه لا للمغصوب منه واحراز الغاصب
لا يوجب الضمان ولئن سلمنا انها محرزة للمغصوب منه لكن انما يكون مضمونا ان
لو كان للاحراز الضمني اعتبار في صفة التقوم وهو ممنوع قوله ثبت ان المنافع ليست بمال
فضلا عن التقوم والعين مال متقوم وما لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم لا يقال
ان لم يكن بين العين والمنفعة مماثلة فبين المتقوم والمنفعة مماثلة فليضمن احدهما
بالاخرى لانا نقول ذلك غير جائز اجماعا فان الحجر المبنية على تقطيع واحد وتوجر
باجرة واحدة لا تضمن منفعة احدى الحجر بالاخرى مع وجود المماثلة بينهما اجماعا على
ان مشايخنا قالوا ان الغصب والاتلاف لا يتحقق في المنفعة فان المعدوم ليس
بشيء فلا يتحقق فيه فعل حتى يقال انه غصب او اتلاف واذا لم يجب الضمان
لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة في حقنا وهو انا لا نقدر على القضاء
بالمثل وذلك مستقيم مع ان حق المظلوم لا يهدر بل يتاخر الى الآخرة ولو اوجبنا
الزيادة على القدر المتلف لصارت هدرا في حق المتلف فيبطل حقه عنها اصلا
فكان ما قلناه اعدل من هذا الوجه لا يقال يجب ان يسقط اعتبار هذا التفاوت
دفعا للظلم وزجرا للظالم عن اتلاف اموال الناس لانا قد اوجبنا للزجر عن ذلك
التعزير والحبس وهو كاف هذا ويستثنى ارض الصبي او الوقف فانه لو غصبها
او سكنها يجب اجر المثل كذا في الخلاصة **قوله** في المتن لا يضمن بقتل القاتل
هذا من اضافة المصدر الى مفعوله والتقدير لا يضمن الانسان بقتله القاتل ويجوز

ان يقرأ مبنيا للمفعول والنائب عن الفاعل ضمير القود والعوض **قوله** ويضمن
عند الشافعي اي في قول وقال في التهذيب ان القاتل لا يضمن الدية كما هو مذهبنا
قوله فلا يكون مالا فلا يضمن هذا بالنسبة الى ولي المقتول الاول واما
اولياء القاتل الذي هو المقتول الثاني فلهم ان يقتصوا من قاتله والذي يدل
على ذلك ما قاله البزازي رح فان قتله ثم ادعى الامر وصدقه الولي لا يثبت
الامر الا بالبينة ويقتص من القاتل ان لم يبرهن وكذا قال الاسبيجابي
والحاكم الشهيد في كافيه **قوله** وانما شرعت الدية بالنص حالة الخطأ على خلاف
القياس قد تقدم ان المراد القياس العقلي لا الشرعي وهكذا في كل موضع يقال فيه
انه على خلاف القياس **قوله** حيث لم يبين المفرع عليه وكان الاولى ان يذكر الاصل
وهو ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة ثم تذكر ما يتفرع عليه
ولك ان تقول لا نسلم انه غير مذكور لان قوله ولا يضمن المثل الخ متضمن لهذا
الاصل فالعطف عليه اولى لقربه **قوله** والزائد عين ثابت اي كملك
اليمين فانه متقوم ثبوتا وهو ظاهر وزوالا كما اذا شهد شاهدان على السيد
بالعتق وقضى به القاضي ثم رجعا فانهما يضمنان القيمة وكذا ملك النكاح
بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح حيث لا ينفك
عن البدل **قوله** ولنا ان ملك النكاح ليس بمال الخ فلا يضمن بالمال لان
الضمان مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما لان ملك النكاح شرع للسكن والازدواج
وايجاد النسل والمال خلق بذلة لاقامة المصالح فلا يتماثلان **قوله** وما يتملك
مجانا لا يعظم فيتقوم البضع صيانة عن ان يتملك مجانا لان له شرفا كشرف النفوس

لحصول النسل منه قوله اما عند الزوال فلا يتقوم البضع لانه انما يتقوم عند
الدخول لانه شريف فلا يشرع تملكه الا بعوض فاما الاسقاط فنفسه شرف اذ
يحصل به شرف البضع وهو التخلص من المملوكية فلا حاجة الى ايجاب المال اذ
لم يجب الا لهذا الغرض وهو حاصل هنا بدونه قوله ولهذا صح ازالته الخ فثبت
ان ملك النكاح ليس بذي خطر فلا يثبت له التقوم وانما التقوم للمملوك
وهو المحل ولا يلزم من تقومه تقوم الملك قوله ويسمى بدل الخلع بدلا مع انه ليس
بمال يعني فيكون تسميته بدلا مجازا قوله ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها
يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال اما عدم لزوم المال فظاهر لان الخلع على
مالها كالتبرع به لكونه مقابلا بما ليس بمال ولا يتقوم وهو البضع لانه قيمة له
حالة الخروج والاب لا يملك التبرع بمالها واما وقوع الطلاق فهو على الصحيح
لانه علقه بقبول الاب فيكون كتعليقه بسائر افعاله فلا يلزم من عدم وجوب
المال عدم وقوع الطلاق الا ترى ان الخلع بالخمر يقع به الطلاق ولا يجب شيء
وجه غير الاصح ان الاب لما لم يضمن بدل الخلع كان هذا خلعا مع البنت
فيتوقف على قبولها كالكبيرة اذا خالع عنها الاجنبي قوله لان ضمانه باعتبار
اتلاف مملوكه المتقوم الخ جواب لا يقال هكذا اجاب عنه صاحب الكشف قيل
وفيه نظر لانه ان كان الضمان باعتبار الملك فالسؤال باق وان كان باعتبار
المملوك فكذلك لان فيه تسليم ان ازالة الخطر عن الملك لا يتوقف على
الشهادة فبطل دليلكم ان كل ما لا يتوقف على الشهادة لا يكون له خطر وهو
المطلوب انتهى وفي النظر نظر فان الضمان باعتبار المملوك وازالة خطر الملك

وقعت

وقعت ضمنا لا قصدا ولعل اصل السؤال ساقط بعد بيان عدم تقوم ملك النكاح
لان قوله ولهذا صح ليس بمقدمة في الدليل بل توضيح لبعض الاحكام قوله لانهما
لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا الخ فان قيل لو لم يكن البضع
متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود بالطلاق قبل الدخول نصف المهر بعد الرجوع
واللازم منتف والملزوم مثله فالجواب ان كون وجوب نصف المهر قيمة للبضع
ممنوع لان قيمته مهر المثل او المسمى كملا وهذا القدر يكفي جوابا عن النقض قوله لانهما
الزماه ذلك النصف الخ حاصله ان عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة قبل
الدخول مسقط لجميع الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافة الى الزوج بان ارتدت
العياذ بالله تعالى او مكنت ابن زوجها فهما باضافة الفرقة الى الزوج بشهادتهما
على الطلاق منعا العلة المسقطة من العمل في النصف فكانهما الزماه ذلك النصف
بشهادتهما وفوتا يده عنه بعد فوات تسليم البضع فيكونان بمنزلة الغاصبين
له في حقه واعترض بان الابن اذا اكره امرأة ابيه حتى زنى بها قبل الدخول
يجب على الزوج نصف المهر مع ان الابن لم يوجد منه ما يصير الفرقة مضافة
الى الاب واجيب بان الابن باكراهه اياها منع صيرورة الفرقة اليها و
ذلك يوجب نصف الصداق على الاب ثم يرجع به على الابن لانه فوت يده
عنه وفيه نظر لان الذي ظهر من كلامهم ان عود المعقود عليه اليها قبل الدخول
علة السقوط وانما منعها الشهود عن العمل باضافة الفرقة اليه وهذا الجواب
يقتضي تخصيص العلة وهو عندهم اجوز وسيجيء توجيه الجواب في تخصيص
العلل ان شاء الله تعالى قوله فاشبه الغصب فكانهم غصبوا حقه لان الغصب ازالة

اليد المحقة باثبات اليد المبطلة فقد وجد اثبات يدها على ذلك النصف وازالة
يده عنه قوله ولابد للمامور به اى من قبل الشارع لان الامر لامن قبله
لايستلزم صفة الحسن للمامور لجواز ان يؤمر بما هو قبيح لان قول القائل
اسرق مثلا على سبيل الالزام امر صحيح لغة وما هو ليس بمقيد بحسن ما امر به وكذا
الكلام فى النهى والمنهى عنه فعلم بهذا ان حسن المامور لا لمجرد كونه مامورا به بل
انما هو لكونه مامورا به من قبل الشارع فثبوت الحسن له من هذه الحيثية قوله من
صفة الحسن الاضافة بيانية من قبيل باب ساج وخاتم حديد اى من صفة هى الحسن
والحاكم الصفة للمبالغة واللام للعهد الذهنى اى الحسن المعهود بالخلاف وهو الحسن
الذى هو بمعنى كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا لا الذى هو بمعنى
كونه ملايما للطبع كالحلو ولا الذى بمعنى كونه كمالا كالعلم فانه بهذين الاعتبارين
عقلى اتفاقا قوله لا يقال يلزم من حسن المامور به قيام العرض بالعرض وهو ممم لانا نقول
ما هو صفة اضافية لا المعنى القائم بالذات الموصوفة به فلا يلزم ما ذكرتم على ان
الامور الشرعية بمنزلة الجواهر قوله ضرورة ان الآمر حكيم ما هو فعيل من الحكمة
وهى فى الاصل المنع عن الفساد وتطلق على العلم بالاشياء على ما هى عليه وعلى
الاتقان والاحكام وعلى وضع الاشياء على ما ينبغى وعلى ما منعها عن الخروج عما
يراد بها بحيث لا يكون لاحد الاعتراض عليها وهو اما بمعنى فاعل اى حاكم
وقاض عدل او عالم احاط علمه بجميع المعلومات او بمعنى مفعل اى محكم ومتقن للامور
كيلا يتطرق اليها الفساد ومعنى الضرورة هنا اللزوم وعدم الانفكاك
فيحصل المعنى الى لزوم الحكمة للشارع وعدم انفكاكها عنه بحال بحيثم حسن ما امر

وقبح ما نهى عنه اذ لا يليق بالحكمة الامر بالقبيح والنهى عن الجميل قوله اعلم ان
الحسن الخ تحرير لمحل النزاع كما هو الواجب فى المناظرة فكل من الحسن والقبيح يطلق
على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثانى العلم حسن والجهل وبالثالث
الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشئ متعلق المدح او الذم او الثواب
او العقاب شرعا نص الشارح عليها او على دليله وهو لا ينافى جواز العقود ولهذا
قالوا متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث قوله
واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه الخ اعلم ان العلماء اختلفوا فيه اى فى ان
حسن المامور بهذا التفسير من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته
بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له وذهب جماعة من المحققين
منهم فخر الاسلام وشمس الائمة وابو الحسن الاشعرى وعامة اصحاب الحديث
الى الاول وذهب آخرون الى الثانى منهم صاحب الميزان وجماعة من اصحابنا
وكثير من المتكلمين والمعتزلة وهو الصحيح قال صاحب الميزان وعندنا لما كان
للعقل حظ فى معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان والعبادات كان الامر دليلا
ومعرفا لما ثبت حسنه فى العقل وموجبا لما يعرف به قوله وعند المعتزلة الحاكم
بالحسن والقبح هو العقل وفى مذهب المعتزلة تفصيل فانهم قالوا حسن
الافعال على ضربين ضرب يدرك بالعقل وضرب لا يدرك الا بالشرع والضرب
الاول ينقسم الى ما يدرك بنظر العقل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار والى ما يدرك بضرورته كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والضرب
الثانى كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شهر شوال

لانه مما لا سبيل للعقل اليه قوله وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى لا يقال هذا
مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان
الا بالكتاب وبنى على هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا
بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه الصلوة والسلام وقبح الكذب الضار او عاديا
مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات
وقد لا يعرفان الا بالنبي عليه الصلوة والسلام والكتاب كاكثر احكام الشرع و
من ههنا يعلم الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة في حسن الافعال التي تدرك
بالعقل وهو انهم يقولون ان العقل موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد
وهو ان يولد العلم العقلي بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعند اصحابنا العلم بهما
انما يحصل بخلق الله تعالى والعقل انما هو آلة لمعرفة حسن بعض الاشياء وقبحها
لان كثيرا انما يحكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل عليه قبل اطلاع الله تعالى
له على بتبليغ رسله او اظهار وحيه وما وقف عليه العقل بغير ذلك فانما الله تعالى
اطلعه عليه وخلقه له بغير واسطة ليكون ذلك كله من الله تعالى على ما جرت عادته
من ان يخلق له البعض من غير كسب والبعض بان يهديه الله تعالى الى ترتيب
المقدمات ترتيبا ثم يخلق له العلم بذلك المعلوم عقيب ذلك الترتيب خلقا عاديا
قوله وامره به اي بذلك القبيح اه كالقتل قصاصا وساير الحدود فانها بحسب
الظاهر قبيحة وحسنة بحسب الشرع لما فيه من العدل فالشرع يوقف العقل
على حسنها بعد الامر بها بحسب الظاهر لا حسن في نفسه والمذكور في الكتب الكلامية
انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور

على الاطلاق قوله فنقول الحسن لذاته اه الانسب ذكر هذا التفصيل عند
قول المص وهو انما يكون لعينه قوله كالايمان والصلوة فانه متى يعقل ان
العبادة فعل يخالف هوى النفس مطلوب به رضا الله تعالى يعقل حسنها سواء ورد
بها امر او لم يرد للزوم ثبوت الحسن لماهيته هذا المفهوم عقلا او لانتفاء الى المكابرة
قوله ونوع منه المناسب ان يقول واما ان يكون اه لمقابلة اما السابقة
وحاصل هذا ان الحسن لعينه نوعان نوع يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن
كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به
كالامر بالايمان والصلوة والزكوة والحج والصوم ثم النوعان وان تباينا بحسب
المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد فيكون بينهما عموم و
خصوص من وجه يجتمعان في مادة وينفرد كل منهما عن الاخر في اخرى فيجتمعان
في مثل الايمان بان آمن بعدما امر به فانه حسن لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا
بالمأمور به لانه لا يحتاج في تحقق حسنه اليه وحسن لكونه اتيانا بالمأمور به ويوجد
الاول بدون الثاني فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به ويوجد الثاني بدون الاول
فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه كالوضوء المنوي فانه حسن لعينه لكونه
اتيانا بالمأمور فان قلت كيف يقول لا يكون حسنا لعينه مع انه في تقسيم الحسن
لذاته وهل هذا الا تناقض قلت مراده انه ليس حسنا في حد ذاته كالقسم الاول
بل حسنه لعينه لكونه اتيانا بالمأمور به فقط بخلاف الامر بالايمان فانه حسن لذاته
بقطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به وحسن لعينه ايضا لكونه اتيانا به ففيه حسنان
حسن لعينه بلا واسطة وبواسطة والمراد بالحسن لذاته في المقسم الحسن لعينه في حد

ذاته اعم من ان يكون حسنه العيني بواسطة او بلا واسطة **قوله** و بهذا اي
بسبب انه يشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان بالمامور به لاجل كونه مامورا به
يندفع الخ **قوله** و على هذا اي كما ان النوعين من الحسن لعينه يجتمعان باعتبارين
وان كانا متغايرين بحسب المفهوم لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره كذلك قوله
كالوضوء المنوي فانه حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار
كونه شرطا للصلوة **قوله** والمراد بالمامور به الخ جواب سؤال بان يقال المامور به
في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور
بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به
وحاصل الجواب ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع
والثاني هو الهيئة الموقعة فاراد بالمامور به الحاصل بالمصدر اعني الحالة المخصوصة
وبالاتيان ايقاعه واحداثه فافهم **قوله** وبحث الحسن والقبح طويل واحسن ما
يطالع عليه صدر الشريعة والتلويح **قوله** و هو اي ما يكون حسنا لعينه اي لعين
ذاته لا لورود الامر به هذا مراد الشارح بسلب الواسطة وليس المراد قطع النظر
عن الشرع اذ ليس منشأ حسن الفعل المامور به ذاته حتى يحكم العقل بانه حسن
والا لما كان حسنا لغيره لان ما بالذات لا يختلف وستوضح ذلك **قوله** اما ان
لا يقبل السقوط اي سقوط التكليف به **قوله** كذا قال بعض الشراح المراد به
منصور القاآني شارح المغني وقال عقيب النظر المذكور اللهم الا ان يقال انما
ينقسم الحسن ثلاثة اقسام بالتقسيمين وما يحتمل السقوط اما ان يكون مشابها
او غير مشابه وما قاله الشارح من الجواب ظاهر **قوله** او يكون ملحقا بعينه اي بما

حسن

١٠٧

حسن لعينه انما الحق بهذا القسم بما حسن لعينه دون ما حسن لمعنى في غيره لقوة ما بالعين
وتقدمه على ما بالغير على ان ارتفاع الوسايط منه صير هذا القسم بمحض تعبد الله تعالى
نصيبا الا ان لم يكن فيه مشابهة لما حسن لغيره اصلا **قوله** فالقسم الثالث درجة ثالثة
بينهما فيكون قسيما لما حسن لعينه ولما حسن لغيره لان حسنه لمعنى في نفسه ولمعنى في
غيره بحيث لا يستقل العقل بادراك حسنه بخلاف القسم الاول فان العقل بادراك
حسنه يستقل خاليا عن مشابهة ما حسن لغيره وهذا القسم الثالث كله يحتمل السقوط
والحاصل من الترديد المذكور في المتن بالحقيقة ثلاثة اقسام وباعتبار السقوط و
الترديد فيه المستفاد من المثال اربعة اقسام لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى
في غيره او لا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف او لا وما يقبل السقوط اما ان
يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اصلا و وصفا اعلم ان الاقسام العقلية في السقوط
اربعة لان الحسن لعينه اما ان لا يحتمل السقوط اصلا و وصفا او يحتملهما او يحتمل سقوط
الوصف دون الاصل او بالعكس فقوله لا يقبل السقوط اعم من ان لا يقبل اصلا
و وصفا او وصفا لا اصلا وكذا قوله يقبله اعم من ان يقبل السقوط اصلا و وصفا
او وصفا فقط **قوله** كالتصديق التصديق هو الاذعان والقبول لوقوع النسبة
او لا وقوعها اي نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق
المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا لانا اذا قطعنا النظر
عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له
فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية
فكيف يصح الامر بالايمان قلنا صح ذلك باعتبار شموله على الاقرار وصرف القوة

وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك
من الافعال الاختيارية كما صح الامر بالعلم واليقين ونحوهما وكذلك ان نقول الامر
الايمان في نظاير هذا النوع مشكل لان حسن الايمان عرف بالعقل قبل الامر حتى
قلنا بوجوب الاستدلال على من تبلغه الدعوة وهو في بيان الحسن الذي ثبت
للمامور به بالامر وعرف به لا بالعقل ولذا لم يذكره القاضي الا ان يكون عنده
بالسمع كما قال الاشعري لكن قوله لا يقبل السقوط يأباه والجواب انه يحتمل ان يكون
بالسمع لما ذكر في متن اليزدوي ولا نم ان قوله ذلك يأباه لانه ليس كل ما هو بالسمع
قابلا للسقوط بل القابل له حكم يحتمل الوجود والعدم والايمان ليس كذلك **قوله** و
لا يقبل السقوط اصلا ووصفا والمراد بالاصل هو الاعتقاد وبالوصف هو الحسن
قوله ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار فان اصله وهو التكليف
بالتلفظ ساقط حالة الاكراه حتى لو بدله بضده لم يكن كفرا اذا كان مطمئن القلب
بالايمان وهذا لان اللسان ليس معدن التصديق ولكنه دليل على التصديق
وجودا وعدما فاذا بدله بغيره في وقت يتمكن من اظهاره عنده كفرا وان الحكم
من الاظهار لم يعد كفرا لان قيام السيف على راسه دليل على ان الحامل على
التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد فاما عند التمكن فتبديله دليل
على تبديل الاعتقاد هذا ومذهب جمهور المحققين الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا
من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء الاحكام حتى ان من صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك يكون مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في
احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فبالعكس وذهب بعضهم الى

عدما

انه

انه جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من
الايمان الا ان كون الاقرار جزءا له شابه العرضية والتبعية ففي حالة الاختيار تعتبر
جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حالة
الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار
قوله وبصفاته احترز بذلك عمن اقر بوحدانية الله تعالى وانكر الصفات كالمعتزلة
والفلاسفة فانه لا يكون ايمانا معتبرا كذا قالوا وفيه شيء بالنسبة الى المعتزلة فانهم
من اهل القبلة ومن ثمة قال في شرح العقايد والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة
وقولهم يكفر من قال بخلق القران او استحالة الرؤية او سب الشيخين وامثال ذلك
مشكل انتهى **قوله** ومباح فيه اشكال وهو انه ينافي ما سيأتي في الشرح والمتن
من ان المكره على اجراء كلمة الكفر يستباح له ذلك مع قيام المحرم والحرمة ولا يلزم
من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت لا تصير مباحة مع عدم
المؤاخذة عليها والمراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة
لانه يصير مباحا **قوله** ووصف وهو الحسن غير ساقط اي قال المص ومتى احتمل
الاقرار السقوط احتمل الحسن السقوط ايضا قال صاحب الكشف وهو مشكل لان
حسن الاقرار لا يسقط في حالة الاكراه الا يرى انه لو صبر حتى قتل كان ماجورا فكيف
حسنه ساقطا في هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان
عدم الحسن لا يستلزمه عدم الوجوب كالمندوب على انا لا نم ان الوجوب ساقط
بل يستبيح له مع قيام المحرم واجيب عنه بانه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا
بقاء حسن الاقرار وسقوط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل

بقي ذلك حراما كما كان الا ان الرخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل
كان شهيدا بناء على بقاء حرمته اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار ولانم ان عدم
الوجوب ليس مستلزما لعدم الحسن الثابت في ضمنه لان انتفاء المتضمن يوجب
انتفاء المتضمن كانتفاء الوجوب فانه مستلزم انتفاء الجواز الذي في ضمنه **قوله** في
المتن والصلوة اي في الاوقات الكاملة **قوله** يدل على تعظيم الله تعالى ولهذا
قيل انها اجمع خصلة من خصال الدين على التعظيم فكانت نظير الاقرار من جهة
الحسن لمعنى في نفسها واحتمال السقوط الا انها في الدلالة على الايمان دونه فان
الاقرار دليل عليه وجودا وعدما بخلاف الصلوة فان عدمها ليس دليلا على عدمه
واما وجودها فليس دليلا على وجوده مطلقا بل مقيدا بصفة الجماعة حتى ان الكافر
لو صلى مع الجماعة يحكم بايمانه لا باعتبار الصلوة وحدها بل بانضمام هيئة الجماعة
التي مختصة بشرعنا حتى لو صلى منفردا لا يحكم باسلامه لعدم اختصاصها بشرعنا
وايضا الاقرار لا يسقط الا بعذر واحد وهو الاكراه والصلوة باعذار كثيرة
كالاغماء والجنون والحيض والنفاس والمرض المفرط **قوله** لكنها تقبل السقوط
لا يقال القابل من شرطه ان يوجد مع المقبول والصلوة متى سقطت لم يكن
موجودة لانا نقول هذا اذا كان القبول وجوديا والسقوط ليس كذلك **قوله**
الصلوة في الاوقات المكروهة فان صفة الحسن ساقطة لان هذه الاوقات ليست صالحة
للتعظيم واصلها وهو التكليف بها غير ساقط وانما لم يجز القضاء في تلك الاوقات
لنقصانها وما وجب كاملا لا يتادى بناقص الا ان القضاء اسقطه الشارع
فيها عن المكلف وكذا اجاز عصر يومه بصفة النقصان لنقصان سببه ولو كانت

ساقطة لما صحت وانما صحت الغاية في الارض المغصوبة مع وجود النقصان
بالكراهة لان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال المكان بالمصلي لانه سبب و
نقصان السبب يوجب نقصان المسبب والمكان ظرف ونقصان الظرف لا يوجب
نقصان المظروف على ان الوقت داخل تحت الامر فنقصانه يمنع الجواز والمكان
لم يدخل فلا ينتقص المامور به بنقصانه **قوله** اذ النفس ليست بجانية في صفتها
الا فان قيل لما لم تكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر فالجواب
انما وجب قهرها بمخالفة هواها وشهواتها لئلا يقع المرء في الهلاك و يفوز بالنعيم
السرمدي قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى كما
ان التباعد احترازا عن النار عن الهلاك واجب وان كانت مجبولة على الاحراق **قوله**
وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى قال الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اي افقر
قول **قوله** فالتحقت هذه العبادة بالصلوة ولهذا اشترط لوجوبها اهلية كاملة من
العقل والبلوغ فان ما كان عبادة خالصة يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب
على الصبي والمجنون وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها ذلك كالعشر وصدقة
الفطر فان قيل الصلوة حسنها بواسطة استحقاق الخالق ولهذا الا الحسن لغيره
فيكون حسنها بالغير لا بالعين قلنا لم يرد العلماء بحسن الفعل لعينه او لغيره حسنه
مع قطع النظر عن الاضافات فان ذلك متعذر وانما ارادوا ان الفعل المضاف
اذا صار مامورا به يستلزم حسنا لا محالة فذلك يجوز ان يكون باعتبار
نفس الفعل المضاف ويجوز ان يكون لغيره ويكون ذلك الغير هو المنظور للآمر
لا نفس الفعل فالايمان بالله والصلوة كل واحد منهما حسن لعينه على معنى ان

كل واحد منهما مطلوب الحصول لنفسه لالمعنى آخر والوضوء والجهاد كل منهما مطلوب
الحصول لا لنفسه بل لاداء الصلاة واعلاء الدين واذا عرف هذا ظهر الفرق
بين الصلوة والعبادات الثلث فان الصلاة حسنة لذاتها على معنى انها مطلوبة
الحصول لا التفات للامر في الطلب الى امر آخر بخلاف الزكاة والصوم والحج فان
المطلوب منها امور آخر من دفع حاجة الفقير وقهر النفس وتعظيم الاماكن
الشريفة وقد علم بهذا البطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته و
قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته ولا قبيحا
كذلك لان ما بالذات لا يختلف **قوله** فان قلت هب ان حاجة الفقير و
جناية النفس الخ حاصل السوال ان الوسايط هي دفع الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف
الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد وح فيكون الصوم والزكاة والحج من الحسن
لغيره قطعا لان هذه الوسايط ليست بخلق الله تعالى فلا يتجه صيرورتها في
حكم العدم واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة
والصوم والحج فكيف يكون وسايطها حسنها وانما الوسايط هي الحاجة
والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون
حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك ولهذا
صرح بعض المحققين بان الوسايط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة
ولا خفاء في انها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام
ان الوسايط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان وفي المقصد ما صرح به

بعض المحققين وح فالسوال وارد واجيب بان الفقير والبيت انما يحتاجان
الدفع والزيارة من قبل الله تعالى لا من قبل العباد والنفس وان كانت بحسب
الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل وللشهوات اميل حتى كانها امر جبلي
لها فكانت كالمجبولة على المعاصي فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فيسقط اذا
اعتبار الحاجة والزيادة وقهر النفس ويصير كل من هذه الاشياء حسنا لعينه
من غير واسطة كالصلوة اما الجواب الذي ذكره الشارح فهو اعتناء في الجملة
وتقريره ان الدفع والقهر اذا جعلا مصدرين للفعل المجهول تعين ان يكون
الفاعل هو الله تعالى لانه الفاعل الحقيقي الخالق لجميع افعال العباد فيكون بخلق
الله تعالى فصار كلا واسطة فيظهر وجه الالحاق ح اما اذا جعلا مصدرين للمعلوم
فيكون الفاعل هو العبد بحسب الظ **قوله** اي ذلك الغير اما ان لا يتادى
الخ حاصله ان ذلك الغير اما ان يكون منفصلا عن المامور به او قائما به فان
كان الاول فلا يتادى بنفس المامور به بل يفتقر الى الاتيان به على حدة وان كان
الثاني فيتادى بنفس المامور به ولا بد ان يكون ذلك الغير حسنا لذاته قطعا
لدور او التسلسل **قوله** في المتن او يكون حسنا الحسن في شرطه هذا هو النوع
الثالث من الحسن لمعنى في غيره وهو القدرة وهو معطوف على قوله او لغيره
واسم يكون حسن المامور به لا الغير وانما عطفه على المقسم مع انه من جملة الاقسام
لكونه عاما يشمل المقسم وغيره فان قلت كيف يستقيم هذا التقسيم والقدرة
ليست من اقسام المامور به قلت هذا التقسيم حسن المامور به بحسب الغير ووجهه
ان يقول ما كان حسنا لغيره اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المامور به

اولا والاول هو القسم الثالث والثانى لايخ اما ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل
المامور به او بفعل آخر بعده وهو القسم الاول والثانى **قوله** فى المتن بعد ما
كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به يعنى ان المامور به يكون حسنا لحسن فى شرطه
ايضا بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه او بعد ما كان ملحقا بما حسن لمعنى فى نفسه
اى كان حسنا لمعنى فى غيره فيضاف الى حسن المامور به القائم على اختلاف
الحالتين حسن ما ثبت له من شرطه فيكون فيه حسنان **قوله** فى المتن كالوضوء
وذلك ان تقول لانم ان التطهير ليس بحسن فى نفسه وان لم يكن عبادة بمقصودة
فان الكلام فى الحسن لا فى العبادة والجواب ان الحسن انما يكون شرعا ولانم ان
التطهير مع قطع النظر عن الصلوة ونحوها حسن شرعا وان كان العقل قد يتصور
فيه نوع حسن لمعنى شرعا للصلوة وهى لا يتادى به **قوله** ولو جعل الاعلاء والفتح
مصدر المجهول الخ الكلام فيه كما مر **قوله** فكان الاولى ان يقول الخ ظاهر
لعدم احتمال ان يكون اقامة الحدود مصدر المجهول لان اقامة الحد انما يقيمها
العبد فتامل **قوله** والقدرة التى يتمكن بها العبد الخ هذا النوع يسمى جامعا
لجمعه بين الحسنين لان به يصير الحسن لمعنى فى نفسه باقسامه الثلاثة والحسن
لمعنى فى غيره ايضا حسن لمعنى فى شرطه فيكون للتصديق حسنان حسن لمعنى
فى نفسه وحسن ايضا لمعنى فى شرطه وهو القدرة وكذا الصوم والصلوة و
الزكوة والحج وللوضوء حسنان حسن لمعنى فى غيره وحسن يكون لمعنى فى شرطه
وكذا الجهاد وما شاكله **قوله** ولا شك فى حسنه لان تكليف العاجز قبيح انما
كانت القدرة حسنة لان بها ينتفى التكليف بما لا يطاق وهو قبيح وكلما

انتفى القبيح به فهو حسن فالقدرة حسنة واعلم ان ما لا يطاق اما ان يكون
ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق والجمع بين الضدين والاجماع
منعقد على عدم وقوع التكليف به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا
فى نفسه لكن لا يجوز وقوعه لانتفاء شرطه او وجود مانع كخلق الجسم والجمهور على ان
التكليف به غير جائز خلافا للاشعرى ولا نزاع فى وقوع التكليف بما علم الله تعالى
انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار هذا ولم يثبت تصريح
الاشعرى بتكليف ما لا يطاق بالمعنى الثانى وانما نسب اليه لاصلين احدهما
انه لا تاثير لقدرة العبد فى افعاله بل هى مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة
مع الفعل لا قبله على ما سيجئ والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل
المتقدم عليه اذ لا يتصور الا فى المستقبل فهو فى حال التكليف غير مستطيع **قوله**
فتخصيص المصنف هذا القسم الخ يمكن ان يقال انما لم يذكر المصنف الحسن لغيره اعتمادا
على فهم الاذكياء **قوله** وفى قوله والقدرة التى يتمكن دلالة الخ وذلك لان
هذه القدرة هى التى شرط للتكليف ولا شك انها سابقة على الفعل لان الفعل
يستدعى سابقية التكليف والتكليف يستدعى سابقية القدرة قال
بعض الشراح فظهر من هذا ان القدرة شرط التكليف لا شرط حسن المامور به
فالاولى ان لا يجعل من القسم الثانى بل تذكر ابتداء على حدة كما فعله الامام ابو زيد
الدبوسى وغيره **قوله** اعلم ان القدرة على نوعين الخ لم يذكر الشارح النوع
الثانى وكانه تركه استغناء بما ياتى فى المتن وكان المناسب ذكر هذا التحقيق
الخ عند قوله والشرط توهمه **قوله** فهى مع الفعل ولا يجوز ان يكون قبله اختلفوا

في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة
التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده
وان اريد القوة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت
متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة اعني جملة ما يتوقف عليها فالتقدم الذاتي لا ينافي
المقارنة الزمانية كحركة الاصبع مع حركة الخاتم قوله لان الفعل بدونها
ممتنع لانه غير مقدور عليه بدونها قوله قلت لو كان مشروطا بها لما توجه
التكليف الا حال المباشرة اي لكون القدرة المستجمعة لجميع الشرائط وجدت
ح فما لم يباشر لم يكلف لعدم القدرة فيلزم ان لا يعصي وهو مح واجيب ايضا
بطريق المعارضة بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف
ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك قوله والتحقيق اي
تحقيق كون القدرة المقارنة ليست شرطا للتكليف للزوم المحال بل قدرة غيرها
ولا يلزم ما ذكره السائل وحاصله ان التكليف يستدعي مطلق القدرة كما يأتي
وبهذا التحقيق يندفع ما يقال من ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب
فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني
تكليفا بتحصيل الحاصل قوله مكلف بايقاع الفعل في المستقبل وهذا وجوب
الاداء بخلاف نفس الوجوب فان القدرة ليست شرطا فيه فان قيل تعين الوجوب
لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة
فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بان التكليف طلب ايقاع الفعل

دفني

ونفس الوجوب لزوم وقوع الفعل ووجوب الاداء لزوم ايقاعه وقد ينفك نفس
الوجوب عن وجوب الاداء الذي هو التكليف كما في النائم فلا يكون نفس الوجوب
تكليفا ولا مستلزما له فلا يكون مشروطا بالقدرة قوله بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده
الى ايقاعه كالمستيقظ اذا دخل عليه وقت الصلوة فانه اذا كان قادرا يكون
فعل الصلوة مقدورا له بمعنى انه يصح ان يتعلق قدرته به ويصح منه القصد الى ايقاعه
قوله مما لا يصح تعلق قدرة العبد وقصده الى ايقاعه كالنائم قوله وهو ادنى
ما يتمكن به المامور اه المراد منه التمكن العقلي وان كان نادرا عادة قوله اي ادنى
كل ما ثبت بالامر وهو المامور يشير الى المجاز في عبارة المتن حيث اطلق المصدر
على المفعول او السبب على المسبب لان الامر سبب للمامور وهذا النوع المطلق من
القدرة في اداء كل ما امر به ماليا كان او بدنيا اذ في لزوم الاداء بدون هذه
القدرة حرج وهو مدفوع بالنص حتى اجمعوا على عدم وجوب الطهارة بالماء على من
عجز عنها بنفسه او بماله او للخلل في بدنه لعدم معين او ارتفاع ثمن الماء ارتفاعا
فاحشا وكذا اداء الصلوة لا يجب بدون التمكن منه واداء الحج لا يجب بدون الزاد
والراحلة واداء الزكوة لا يجب الا بالممكنة ايضا حتى لو هلك النصاب قبل التمكن
من الدفع سقط الواجب قوله ولقائل ان يقول هي راجعة الى الشيء والى نفسه
والى غيره الا الاحسن ان يقول الى الشيء وحده واليه مع غيره والمراد رجوعا معنويا
لا نحويا لان القدرة شاملة للاقسام الثلثة فيلزم ان يكون قسم الشيء اعم من قسيمه
واجيب بان الضمير راجع الى القدرة المطلقة ليكون نوعاها مطلق قدرة
وقدرة كاملة لكن هذا الجواب انما يتمشى على القول بتحقق الفرق بين مطلق الشيء

والشئ المطلق كما ذكروه في بحث مطلق الماء والماء المطلق اما على القول بعدم
الفرق فلا فالاولى ان يقال الضمير راجع الى القدرة من حيث هي هي لا بشرط
الاطلاق وعدمه ليكون النوعان نوعا بشرط الاطلاق ونوعا بشرط الكمال
وبه يخرج ما قاله الشارح لعدم خفاء الفرق بين ما كان لا بشرط الاطلاق وبين ما
هو بشرطه وبه ظهرت اولوية ذكر لفظ مطلق مكان ممكنة لتحصيل هذه اللطيفة
وعدم ما يوجب العدول عن موافقة اصله المفيد لسعة الاصطلاح قوله واوجز
لانه كان ينبغي ان يقول وهي نوعان ممكنة وهي شرط في اداء كل امر وبطرح
قوله وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه للاستغناء عنه قوله
لان المطلق علم للاولوية قوله فانه اي مطلق القدرة قوله حتى من فاتت
عنه صوم الخ حاصله انه قد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه
يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم
مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت
اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المؤاخذة في
الاخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت
عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا قوله هذا عند من اوجب القضاء بالسبب
الاول قيل فيه بحث فانه لا يلزم من كون وجوب القضاء بالسبب الذي يجب به
الاداء ان يكون الواجب واحدا كيف وان في الاداء يجب عين المأمور به
وفي القضاء مثله فلا يكون وجوب القضاء بقاء ذلك الواجب بعينه فلو لم
يشترط القدرة في وجوب القضاء لزم تكليف ما ليس في الوسع قوله

لان

لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق اي تفريغ الذمة من الواجب
السابق قوله فالاولى ما قال بعض الحذاق وهو الامام ركن الدين النسفي رح قوله لان
الاداء ان كان مطلوبا بنفسه اي كما اذا كان الوقت موسعا في حق المقيم قوله
وان كان لغيره اي كما اذا تضيق الوقت قوله فكذا القضاء ان كان مقصودا
كالمسافر اذا فاته صيام ايام من رمضان ثم اقام بمقدار الايام التي فاتته فههنا
يكون القضاء مقصودا بنفسه ليظهر اثره في وجوب القضاء قيل فيه نظر لانهم يعتبرون
توهم القدرة للخلف ولا نم ان وجوب الايصاء خلف عن القضاء قوله والشرط
توهمها اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة
المؤثرة المستجمعة بجميع الشرائط وهي تقارن الفعل كما مر وقدرة يصير الفعل بها
متوهم الوجود وهي سلامة الاسباب والآلات وهي سابقة على الفعل وصحة التكليف
تعتمد هذه القدرة غير ان ما به يصير الفعل متوهم الوجود على نوعين نوع يصير الفعل
به غالب الوجود وظاهر التحقق عادة كمن ادرك سعة في الوقت مع كونه اهلا
لاداء الصلوة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء لعينه بمعنى انه يأثم
بترك الاداء ونوع يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه عادة
وهذا النوع من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء لخلفه الذي هو القضاء لا لعينه
ومسائله الصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم والحائض اذا طهرت عند ضيق الوقت
بحيث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الله عندهما وعند ابي يوسف الله اكبر
يكون الاداء واجبا عليه لخلفه لا لعينه حتى لا يأثم بتركه قوله لا حقيقة لانه انما يشترط
حقيقة القدرة اذا كان المقصود هو الاداء اما اذا كان المقصود هو القضاء فلا كما في

المسائل الآتية فان الغرض انما هو الحلف فتوهم القدرة كاف لصحة التكليف
وليس فيه ما لا يطاق لان المقصود غير ما كلف به **قوله** او طهرت الحائض في آخر
جزء من الوقت لكن الحائض اذا كانت ايامها دون العشرة فلا تلزمها الصلوة
الا اذا ادركت جزء من الوقت بعد مدة الاغتسال لانها من جملة حيضها لعدم
التيقن بالخروج عن الحيض لاحتمال العود واما اذا كانت ايامها عشرة فتلزمها اذا ادركت
جزء من الوقت قدر ما يسع التحريمة بعد الانقطاع سواء تمكنت من الاغتسال
او لا للتيقن بالخروج عن الحيض بمجرد الانقطاع ولقائل ان يقول التحريمة ليست
من الصلوة بل هي شرط على الصحيح فكيف يكون بادراكها ادراك جزء من الصلوة
فيلزمه القضاء **قوله** كما في الحلف على مس السماء وهذا خلاف يمين الغموس
لانه قد يمتنع اعادة الزمان الماضي ولئن سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة
الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور
وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله **قوله** لان القوم تهيبوه جواب سؤال
مقدر بان يقال لم لا اعلموه بغروب الشمس فاجاب بان القوم تهيبوه لانه كان
مهابا عندهم فللهيبة لم يعلموه بغروبها **قوله** ثم ينقل اي لزوم الاداء الى لزوم
القضاء للعجز عن الاداء وههنا وجه آخر في وجوب الصلوة بادراك الجزء
الاخير من الوقت من غير نظر الى توهم امتداده وهو ما ذكر في طريقة الخلاف
لبعض مشايخنا ان بادراك الجزء الاخير تلزمه تمام الصلوة لانه يتمكن من
ادائها بان يأتي بالتحريمة في الوقت ثم يتمها بعد خروجه فيكون ذلك اداء لا قضاء
كما هو المذهب فيجب الاداء على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء اذا فوت

وهذا فيما عدا العجز اما في العجز فلا يجب اداؤه لعدم تصوره وانما يجب قدر
ما يتصور وهو بمجرد الشروع فيه فاذا لم يشرع فيه او شرع ثم افسده يجب عليه قضاء
ذلك القدر فاذا قضاه يجب عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن البطلان
فتأمل لكن على هذا الوجه خرجت القدرة عن ان يكون متوهمة وكانت متحققة
وخرجت الفروع المذكورة عن هذا الاصل الى اصل آخر وهو ان المؤدى بعد
الوقت بتحريمة اديت في الوقت هل هو اداء او قضاء منقص ويجري الكلام
على اختلاف مذاهبهم في ذلك **قوله** وقال زفر لا يلزمه الا ان يدرك وقتا
صالحا للاداء لعدم الشرط اه فان قلت توهم القدرة لصحة التكليف كاف لا ما لا يطاق
فكيف زفر يخالف في هذه الفروع قلت لانه يشترط عند توجه الخطاب ان
يكون الباقي من الوقت قدر ما يسع فيه الفروع بناء على عدم انتقال السببية
عنه بعد ذلك كما سيأتي **قوله** كما يلزمه الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة حاصل
ما يقول زفر في وجه القياس ان هذا توهم بعيد لا يصلح شرطا للتكليف لعدم
حصول المقصود به الا يرى ان احتمال سفر الحج بدون الزاد والراحلة واحتمال القدرة
على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المزمن
والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى
الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى والجواب
وهو وجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في
حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب وشرط وجوب الاداء موجود لجواز امتداد ذلك
الجزء بتوقف الشمس فيثبت به بهذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الحالي ينتقل

الحكم الى خلفه وهو القضاء على ان الشيخ الفاني والمقعد ومن بمعناه مكلفون
بوجوب الاداء ايضا ولهذا اسقطنا الوظيفة لعجزهم عن الخلف المشروع و
اما فاقد الزاد والراحلة فانما يتوجه اليه وجوب الاداء لفوات فائدته عند العجز وهو
الاتيان بالبدل لعدم الخلف المشروع في حقه قال بعض الافاضل والحق ان توهم
القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا بالوجوب في هذه
المسائل للاحتياط لان اتيان المكلف بشيء ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه
ولهذا يأثموه فافهم **قوله** وليس معناه جواب دخل حاصله ان تسميتها ميسرة
على سبيل الفرض والتقدير بمعنى انها شرط بها من اداء الواجب لو لم تشترط بها
لكان واجبا بالقدرة الممكنة وذلك جائز ولكن بصفة العسر فلما شرط بها و
توقف عليها صار كانه تغير بها بواسطة اشتراطها من عسر الى يسر وصارت
كانها هي الميسرة للاداء ييسر العبد ما كان عسر الولا اشتراطها **قوله** دون البدنية
اذ لو اشترطناها في البدنية لما صح التكليف في الجزء الاخير ولما وجب القضاء
بفواته لفوات صفة اليسر وهو التمكن من الاداء واللازم باطل فالملزوم مثله فلم
نشترطها الا فيما هو امر شاق محبوب النفس **قوله** لانها شرط في معنى العلة
هذا دفع لما يقال لم شرط دوامها لدوام الواجب دون الممكنة فقال لانها شرط
في معنى العلة موثرة في تغيير الواجب تقديرا لا شرط محض بخلاف الممكنة **قوله** فان
بقاء الحكم الخ هذا وارد على قوله شرط في معنى العلة **قوله** كاستغناء الشرط
عن بقاء الشرط هذا مسلم في بعض الشروط التي هي شروط انعقاد لا دوام
كالنية والوقت والجماعة في الجمعة بخلاف الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة

فانها

فانها شرط دوام يشترط بقاؤها للبقاء الواجب **قوله** قلنا نعم اذا امكن
البقاء بدون العلة اما اذا لم تكن بان يكون العلة مخصوصة فبقاء العلة شرط
لبقاء الحكم وههنا كذلك لان اليسر لا يثبت بدونها فلهذا اشترط بقاؤها
دون الممكنة وان كان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور
بدون الامكان ويتصور بدون اليسر فان قلت القدرة عرض وهو لا يبقى
زمانين فكيف يتحقق دوامها قلنا المراد بدوام القدرة تجدد امثالها لا بقاء
عينها **قوله** كالرمل في الحج والحق ان الحكم يزول عند زوال العلة لان الحكم ملزوم
لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال فزوال علة الرمل في الطواف
مع بقائه ممنوع فان النبي عليه الصلوة والسلام رمل في حجة الوداع تذكيرا لنعمة الامن
بعد الخوف ليشكر عليها وقد امرنا بتذكير النعمة في مواضع من كتاب الله تعالى
ويجوز ان يثبت الحكم بعلل متبادلة فحين غلبت المشركين كان علة الرمل ايهام المشركين
قوة المؤمنين وعند زوال ذلك كان علته تذكير نعمة الامن كما ان علة الرق
في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علته حكم الشرع برقه وان
اسلم واورد بقاء الملك بعد زوال البيع والهبة وغير ذلك واجيب بمنع الزوال
فانها احكام شرعية جعلت قائمة كالجواهر **قوله** لو كان دوامها شرطا لما وجب
الزكاة في الباقي لان كمال النصاب علة للوجوب فكما لا يجب الزكاة ببعض النصاب
ابتداء لا تجب ببعضه بقاء واللازم باطل لان كل جزء يبقى بقسطه وتحقيق الجواب
الفرق بين الابتداء والبقاء لان اشتراط النصاب في الابتداء ليتمكن من الاغناء
لا لتيسير الواجب فاصل النصاب بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط

بقاؤه لبقاء الواجب **قوله** بل شرط في الابتداء للتمكن جواب سؤال تقديره اذا
كان النصاب ليس بشرط لليسر الخ لكان ينبغي ان لا يشترط كمال النصاب في الابتداء
فاجاب بقوله انما شرط للتمكن من الاغناء الخ واعترض بان الاغناء الواجب
تمليك ما يدفع به حاجة الفقير لا الاغناء الشرعي وذلك لا يتوقف على كمال
النصاب واجيب بان الاغناء الحسن لا يتحقق من غير الغنى لان الزكاة وجبت
لدفع حاجة الفقير لا لاحواج المؤدي اي المزكي وذلك الغنى بلا احواج ورد
بان حسن الاغناء لا يتوقف على الغنى الشرعي فانه مدح اقواما على الايثار مع
مساس حاجتهم بقوله تع ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة واجيب
بان بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على
الشدة فثبت ان الغنى لا بد منه وهو بكثرة المال وليس للكثرة حد تعرف به
فقدره الشرع بحد واحد وهو ملك النصاب من غير ان يعقل معناه لان مقادير
الشرع لا يدرك معناها وذلك الحد شرط لنفس الوجوب **قوله** اي اغناء
الفقير عن المسئلة يعني لقوله عليه الصلوة والسلام اغنوهم عن المسئلة في مثل
هذا اليوم فان قلت هذا الحديث ورد في صدقة الفطر فما وجه الاستدلال به في وجوب
الزكاة فالجواب ان الحكم ثبت في الزكاة بالدلالة فان الاغناء اذا وجب في صدقة
الفطر لدفع حاجة الفقير مع قصور صفة الغنى فيها فلان يجب في الزكاة هذا المعنى
مع كمال صفة الغنى اولى وقوله في مثل هذا اليوم متعلق بالاغناء لا بالمسئلة
والمثل زائد وفائدته التعميم في الحكم هذا ولا يشترط الغنى في الزكاة قلنا بطل وجوبها
بالدين المقترن بوجوبها لا بالدين اللاحق بعد الوجوب فافهم **قوله** فقدره الشرع

بملك

بملك النصاب فكان النصاب شرطا للوجوب لا لليسر بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات
البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان
الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يشترط بقاء شرطه وكان ينبغي ان لا يسقط
الزكاة بهلاكه وانما سقطت لفوات النماء الذي تعلق اليسر به لا لفوات النصاب
فاذا هلك بعضه يبقى بقسط الباقي ببقاء النماء في ذلك القدر **قوله** والواجب
اذا وجب بصفة اليسر الخ ولك ان تقول ينتقض هذا بالقدرة الممكنة لان الواجب
هناك تعلق بالممكنة ولم يشترط دوامها لدوام الواجب والجواب ان الواجب
متى تعلق بالممكنة وحصل التمكن من الاداء لم يشترط استدامتها ولئن سلمنا
فنقول لو شرط الدوام في الممكنة لكانت ميسرة فلم يبق فرق بينهما وهو خلاف
الاجماع فلهذه الضرورة تركنا ذلك الاصل فما ثبت بالضرورة لا يتعدى فيما
بعدها **قوله** لانه اذا استهلك المال لا يسقط وهذا بخلاف الكفارة فانها
تسقط باستهلاك المال كالهلاك وان وجبت بقدرة ميسرة والفرق ان المال في
الكفارة غير معين ولم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير فكان الهلاك والاستهلاك
سواء بخلاف الزكاة فان المال لما كان متعينا كان الاستهلاك تعديا في محل مشغول
بحق الغير فوجب الضمان ولما لم يتعين المال في الكفارة لم يكن الاستهلاك تعديا
على حق الغير بوجه فتساوى الهلاك واما قلنا ان المال غير معين لانها وجبت في الذمة
فاي مال وجده بعد الحنث حصلت به ولو قدر على المال بعد العجز عنه والانتقال
الى الصوم فان كان ذلك القدرة في آخر جزء من ايام الصوم يلزمه التكفير بالمال
وينقلب الصوم نفلا بخلاف الزكوة فانه لو وجد المال بعد الهلاك لا يلزمه الزكوة **قوله**

لانه ليس من جنس الخارج يعني اعتبر الفاء تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب
ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري بالتمكن فلا يجعل تقصيره عذرا
في ابطال حق الغزاة هذا في الخراج الموظف اما خراج المقاسمة كالعشر قوله بخلاف
ما اذا اصطلم الزرع آفة والمراد بالآفة الحر الشديد والبرد الشديد او الجراد او
الامطار الكثيرة المفسدة وغير ذلك من الآفات العارضة للزرع واصطلام الزرع
في الارض المستاجرة لا يسقط الاجرة قيد بالاصطلام وهو ذهاب الكل لانه لو ذهب
بعضه قال محمد ان بقي مقدار الخراج يجب الخراج وان بقي اقل منه اخذ نصفه قال
مشايخنا والصواب ان ينظر اولا الى ما انفق الرجل ثم ينظر الى الخارج فيحسب
ما انفق ولا من الخارج فان فضل شيء اخذ منه على نحو ما بيناه وفي المراد بالآفة
السماوية اما غير السماوية التي يمكن الاحتراز عنه كاكل القردة والسباع ونحوهما لا يسقط
الخراج على الاصح قوله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض الى
اخر السنة لا يسقط الخراج لانه مبني على التمكن من الزراعة وقد حصل قوله حتى لا يسقط
هذه والذي قبلها وما تقدم من قوله حتى يجبر على القبول هي التي استعيرت
بمعنى الفاء لانها بمعنى حائدة فاء النتيجة قوله وفي هذا رد لمن زعم اي بيان
الرد انها لو وجبا بقدرة ميسرة لسقطا بهلاك المال واللازم باطل فالملزوم
مثله فعرفنا انهما وجبا بقدرة ممكنة فقال اي لما زعم بعضهم اي فقال المصنف رد الهذا الزعم
ولا يخفى ان المصنف لم يقل هذه العبارة ولكنه ماخوذ من كلامه بالقوة باعتبار التفريع و
الحاصل ان الزاد والراحلة والقضاء لبيان ادنى التمكن لا لليسر فكانا من قبيل
المكنة دون الميسرة قوله فان قلت هذا اي جعل الزاد والراحلة من قبيل

القدرة

القدرة الممكنة يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب لانهما ليسا منهما قوله
قلت لا تناقض اي فكانه اخذ الآلات بالمعنى الاعم اي اعم من ان يكون جوارح
او غيرها قوله وكذا النصاب اي هذا شروع في بيان ان صدقة الفطر وجبت بقدرة
ممكنة لا ميسرة قوله وهل يثبت صفة الجواز اي اعلم ان الفعل كما يوصف بالصحة
والبطلان يوصف بالاجزاء وعدمه فيقال هذا الفعل مجز اي وغير مجز اي ووجه ايراده
ههنا كونه في بيان حكم المامور به وحسنه لان الاجزاء من لوازم الحسن قوله اذا اتى به
انما قال اذا اتى به لان الصفة الحقيقية انما تتحقق اذا تحقق الموصوف قوله قال
بعض المتكلمين اي من المعتزلة اعلم ان للاجزاء تفسيرين احدهما للمتكلمين
وهو ان يكفي الاتيان في سقوط التعبد به وذلك بان ينتفي عنه الموانع ويجتمع
فيه الشرائط والثاني للفقهاء انه اسقاط القضاء وامتثال الامر يحصل للاجزاء
بالمعنى الاول بلا خلاف والخلاف انما هو في اسقاط القضاء فقال الفقهاء الامر
يدل على الاسقاط عند الاتيان بالمامور به وقال ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما
من المعتزلة لا يدل بل يكون عدم وجوب القضاء مستفادا من الاصل كذا حرره
بعض المحققين وهذا الخلاف يفيد ان لا خلاف في براءة الذمة عند الاتيان بالمامور به
انما الخلاف في ان البراءة مستفادة من الامر كما هو قول الفقهاء او من الاصل
كما هو قول المعتزلة وهذا التحرير مستفاد من كلام المصنف في المتن والشرح حيث قال
عن المعتزلة لا يثبت الا بدليل زائد وراء الامر والدليل سكوت الشارع عن القضاء
فانه لما لم يوجب القضاء دل ذلك على الجواز قوله مستدلين اي وبان من
صلى عند ضيق الوقت ظانا انه على طهارة كان مامورا باداء الصلوة ولم تجز صلوته

[illegible]

وجب عليه القضاء اذا ظهر ان الماء نجس فدل ان الاتيان بالمأمور به لا يدل على
الجواز ولا سقوط القضاء ولان النهي عن الفعل الشرعي لا يدل على الفساد ولهذا
لو صلى في الارض المغصوبة تجزيه واذا كان النهي لا يدل على الفساد فالامر لا يدل
على الجواز **قوله** وكان النزاع بينهم لفظيا اه يعني ان الاتيان للمأمور به يحصل
للاجزاء بلا خلاف وكذا سقوط القضاء والتحقيق ما ذكره بعض المحققين **قوله** ولا يخفى
ان التفسيرين الذين ذكرهما الشارح للفريقين عكس ما ذكره بعض المحققين من
التفسيرين لهما وما ذكره الشارح ذكره غيره ايضا وما ذكره بعض المحققين
ذكره غيره ايضا فيمكن ان ينقل عن كل من الفريقين تفسيران فتأمل **قوله** وعند
الفقهاء اه هو عبارة عن حصول الاتيان بالمأمور به كما وجب وسقوط القضاء
مبني عليه فان اتى به كما وجب سقط والا لا **قوله** فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه
الى المأمور به يلزم تكليف ما لا يطاق وهو ممنوع بيان الملازمة ان التكليف متعلق
باتيان المأمور به على وجه الصحة وليس في وسعه الاتيان به كما وجب اعني كونه
مشتملا على شرائطه واركانه فلو لم يحصل الجواز يلزم تكليف ما لا يطاق **قوله** والجواب
عن استدلالهم حاصله ان الثابت بالامر قبل الافساد وجوب اداء الافعال
بصفة الصحة والثابت بعده هو وجوب التحلل عن الاحرام بطريقة وهو بامر آخر سوى
الاول فلا يكون في شيء مما نحن فيه واما وجوب القضاء على الظان فممنوع
لان من كان عنده انه على طهارة فصلى جازت صلوته لما نص عليه محمد في كتاب
التحري حيث قال فيما اذا توضأ بماء نجس صلوته جائزة ما لم يعلم واذا علم اعاد و
الاعادة لتبدل الحال لا يكون تكرارا لان التكليف بحسب الوسع والنهي عن العبادة

ن

في الارض المغصوبة متعلق بشغل الارض وهو ليس بصلوة ولا داخل فيها ولا وصف
لها فلهذا لا تفسد **قوله** واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر يعني الذي هو التحلل
عن احرامه والتحلل عن احرامه ثبت بدليل منفصل وهو امره صلى الله تعالى عليه وسلم
بالمضي فيما افسده لا بالامر الاول وكلامنا في الاتيان بالمأمور به بالامر الاول **قوله**
وبينهما تناف فتبصر فيه نظر لانه لا يلزم من نفي احدي المتنافيين نفي الآخر فكيف
يلزم من نفي الوجوب نفي الجواز اللهم الا ان يقال هذا دليل الزامي لا تحقيقي على ان الجواز
المنافي للوجوب هو الجواز المطلق لا المقيد بالمنع من الترك وهو محل النزاع
وهذا غير مناف لانه جواز خاص فينعدم بانعدام قيده لان الفصل علة للجنس
وانتفاء العلة يوجب انتفاء المعلول **قوله** لاستحالة بقاء حصة النوع
من الجنس بعد عدم النوع بيان ذلك ان النوع فيه حصة من الجنس فاذا
عدم النوع ينعدم تلك الحصة ضرورة انعدام اجزاء المركب بانعدامه كالانسان
فانه نوع من الحيوان ففيه حصة من الجنس وهي الحيوانية الخاصة المقيدة
بالناطقية فاذا اعدم الانسان ينعدم تلك الحصة اذا عرفت ذلك فينعدم
الجواز بانعدام الوجوب لان الوجوب نوع والجواز جنس ففي الوجوب حصة
خاصة من الجنس وهي جواز مقيد بعدم الترك فاذا اعدم النوع ينعدم
تلك الحصة **قوله** واما عدم انتفاء العام بانتفاء الخاص فمسلم فيما وراء
حصة ذلك الخاص من عامه وليس ذلك محل النزاع واما بالنظر الى تلك
الحصة فممنوع وهو محل النزاع فحينئذ كان الجواز بعد انتفاء الوجوب كان حكما
شرعيا ثابتا بدليل شرعي منفصلا عن دليل الوجوب **قوله** وفائدة الخلاف

يظهر في قوله عليه الصلوة والسلام الحديث رواه الطبراني من حديث ام سلمة
رض لكن هذا الحديث لا يصلح لظهور ثمرة الخلاف لورود الاحاديث الصحاح
المقتضية لتقدم الحنث على الكفارة ايضا كما اخرجه مسلم من حديث ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها
خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وفي المتفق عليه عن عبد الرحمن
ابن سمرة رض نحوه ولفظه فات الذي هو خير وكفر عن يمينك وقد اختلف
الرواة في حديثي ابي هريرة وعبد الرحمن بن سمرة فمنهم من قدم الحنث على
الكفارة ومنهم من عكس ورواه مسلم بالوجهين من حديث عدي بن ابي حاتم
ووقع عند مسلم من حديث ابي موسى وعدي بن ابي حاتم بغير ذكر الكفارة
ولكن قال ابو داود الاحاديث كلها فيها وليكفر الا ما لا يعبأ به ولان ثبوت
النسخ فرع ثبوت المنسوخ ولم يكن وجوب التقديم مشروعا فيما عدا الطهارة
ليكون محلا للنسخ واذا فات محل النسخ بطلت دعوى الاجماع لا يقال يدل على ان
وجوب التقديم كان مشروعا ما اخرجه ابن ابي شيبة عن ابن عمر وسلمان
وابي الدرداء رض انهم كانوا يكفرون قبل الحنث لان فعل الصحابي وان كان
حجة عندنا لا يدل على ان فعل من عداه كان كفعله ولئن كان فغايته ما يثبت به
جواز الفعل لا وجوبه واما فرضية الوجوب فقدر زائد لا يثبت بدليل يخصه فالقصد
لاظهار ثمرة الخلاف نحو مسئلة صوم يوم عاشوراء مما نسخ وجوبه مع جواز
فعله فعنده يكون الجواز بعد الوجوب ثابتا بمقتضى الامر المنسوخ وجوب موجبه
وعندنا يكون ثابتا بدليل الاباحة الاصلية ان لم يكن له دليل يخصه قوله منسوخ

بالاجماع

بالاجماع يعني كونه منسوخا مجمع عليه لان الاجماع ناسخ له لان ذلك لا يستقيم
قوله الامر نوعان ما تقدم كان في تقسيم المأمور به باعتبار احوال قائمة
بنفسه وهذا الامر نوعان شروع في تقسيمه باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت
فتقدير الكلام ما يثبت به الامر وهو المأمور به لان الاطلاق والتقييد وصفان
للمأمور به لا للامر قوله مطلق عن الوقت اي المراد بالمطلق ما لا يتعلق بوقت
محدود تعلقا لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل قضاء او لا يكونه
او لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت مشروعا اصلا كالصوم في غير
النهار والمطلق بخلافه وان كان واقعا في وقت بالضرورة كالزكاة وصدقة
الفطر والعشر والكفارات وقضاء صوم رمضان قوله وهو على التراخي
اي عند اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي والمتكلمين وبه قال ابو يوسف
فيما نقله عنه ابو سهل الزجاجي وهو رواية عن ابي ح رح قيل هو الصحيح
قوله خلافا للكرخي وبعض اصحاب الشافعي وعامة اصحاب الحديث
وبعض المعتزلة وبه قال محمد بن الحسن والشافعي فيما ذكره ابو سهل الزجاجي
ايضا وقيل انه لا يدل على الفور ولا على التراخي وانما يدل على القدر المشترك
فلا يثبت كل منهما الا بقرينة وبه قال الفخر الرازي واختاره بعضهم وقد اتفقت
كلمتهم على ان معنى الفور هو امتثال الامر عقيب وروده بحيث يجب تعجيل
الفعل في اول اوقات الامكان واختلف في معنى التراخي فذهب الجمهور الى
انه الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت بحيث يجوز التأخير ولا يجب وذهب
صدر الشريعة الى انه عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فيكون التراخي

عنده اعم من المؤدة وغيره **قوله** ولهذا الواتي به سقط عنه ايا لا لخصوص لذلك
بمذهب الفور لانه مشترك بينه وبين التراخي وعدمهما وشرط الشيء والاختصاص
قوله ان الامر وضع لطلب الفعل باجماع اهل اللغة وخصوص الوقت خارج عن
موضوعه غيران ثبوته من ضرورات حصول الفعل فيستوي فيه كل الازمنة فيصير
كما لو قيل افعل في اي زمن شئت فلو حملناه على الفور لصار مقتضاه كما لو قيل
افعل الساعة ولا يخفى ما بينهما من التناقض وهو المحمول على الموضوع بالنقض
قيل فيه نظر اذ لا نم ما ذكران لو لم يكن افعل الساعة بيان تقريره وهو ممنوع وايضا
لهم ان يقولوا انما يكون للفور اذا لم تقترن به شيء من القيود لا مطلقا فلم يكن
عند التقييد بضده الفور حتى يلزم التنافي ويمكن ان يقال لو كان قوله افعل
الساعة بيان تقرير لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد اذ ليس بيان التقرير الا
تاكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة
مقيد بما يكذبه فلا يكون تقريرا بل تغييرا **قوله** واما قوله فتاخيره نقض لوجوبه
فمم بل هو مصادرة على المطلوب وكذا قوله لانه يقتضي الوجوب في اول اوقات
الامكان لانه انما يلزم على تقدير الوجوب على الفور كالواجب المضيق وهو
عين النزاع اما الموسع فيجوز تاخيره وما نحن فيه من الموسع لان المكلف بالفعل
في الزمن الثاني والثالث وما بعده الى آخر العمر **قوله** يكون سوديا لا قاضيا من غير اثم
وحرمة وانما يأثم بالتاخير اذا مات من غير اتيان به بالاتفاق **قوله** ولهذا اي
لكون مجرد التاخير لا يكون تفويتا لو ظن انه لا يعيش واخر يأثم بالتفويت
قوله والموت فجأة نادر جواب سؤال بان يقال ينبغي ان لا يجوز له التاخير

لاحتمال

لاحتمال الموت فجأة **قوله** والفوات مضاف الى صنع الله تعالى فيما اذا اخره
ظانا ولا يلزم اضاعة الوجوب لان اثر الواجبية بالنسبة الى فعل العبد ترك
التفويت حذرا من استحقاق العقاب ولم يفوت شيئا بل فات بصنع الله تعالى **قوله**
فجعل الوقت سببا لوجوب المؤدي غير مناسب اللهم الا ان يقال لما كان
وجوب الاداء عبارة عن طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب الثابت بالسبب
كان سببا لوجوب المؤدي وفيه كلام **قوله** ومقيد به المقيد بالوقت ثلثة انواع
لان الوقت اما موسع او مضيق او مشكوك والموسع يسمى ظرفا والمضيق
معيارا والمشكوك مشكلا **قوله** اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت هذا
دليل على شرطية الوقت للاداء ولك ان تقول كما ان المشروط لا يتحقق بدون
الشرط كذلك المسبب لا يتحقق بدون السبب فلا يتم هذا الاستدلال على
جهة الشرطية والجواب ان سببية الوقت للاداء منتفية لان الوقت سبب
لنفس الوجوب كما ان سبب الوجوب الخطاب وسبب الاداء مباشرة العبد
الفعل في الوقت وسبب المؤدي والاصل فيه فوات المشروط بفوات الشرط
بخلاف المسبب فانه قد يثبت باسباب متبادلة فلا يلزم من عدم السبب
عدم المسبب ويلزم من عدم الشرط عدم المشروط فبقي شيء وهو ان
الشرط يقتضي التقدم على المشروط ولا يمكن ذلك هنا ويمكن ان يجاب بان
المراد بالشرط هنا ان يجعل الواجب موصوفا بالاداء فلا بد من مقارنته
للمشروط فالظرفية لازمة للشرطية هنا وبعضهم جعل الجزء الاول شرطا
حتى يصح التقدم وفيه كلام يأتي **قوله** ولقائل ان يقول الخ قال البعض

مشايخنا هذا الاعتراض غير وارد بل هو خارج عن حيز الاعتدال اذ الايجاب
شان السبب لا الشرط وليس معنى قولهم لا يتحقق بدون الوقت الا عدم
صحة الوجود عند عدم القرينة فيخيل الى ان الوقت انما كان شرطا لصحة الاداء
لتوقف صحة وجودها عليه وهو غير داخل في مفهومها فمعنى كلامهم وهو عين الادائي
واقول ما ذكره الشارح من تعريف الشرط انما هو للشرط العقلي كدخول الدار
فانه يلزم من وجوده الوجود ولا يوجب العدم عند العدم بل عدم الحكم يبقى
على العدم الاصلي كما سيأتي والكلام ههنا في الشرط الشرعي وهو لا يوجب
الوجود عند الوجود فكان الاولى ان لا يذكره ههنا فانه غير مناسب للمقام
ولكنه يقع فيه غيره في هذا المقام ظنا منه انه مناسب وارد كما ظن ذلك الغير
قوله والاولى ان يستدل الخ هذا ليس جوابا عن السؤال بل جواب عن ايراد
آخر وهو ان يقال ان الشرط يوجب الوجود عند الوجود حيث يوجد الوقت
والاداء فقال والاولى الخ والحاصل ان المراد من قولهم الوقت شرط الاداء
اي شرط صحة الاداء يعني اذا وجد الوقت وجدت صحة الاداء عند وجود الاداء
واما في صورة الفوات فكان ينبغي ان لا يفوت الاداء بفوات الوقت لان انتفاء
الشرط لا يستلزم انتفاء المشروط مع انه ليس كذلك هنا فتأمله **قوله**
اذ المختلف باختلاف الوقت صفة الكمال من الاداء والنقصان فان الوقت
ان كان كاملا فالاداء كامل وان كان ناقصا فناقص وفيه نظر فان هذا انما
يناسب الاستدلال على سببية الوقت للوجوب لا على شرطيته للاداء
فان المؤثر في كمال الاداء ونقصه كمال السبب ونقصه بخلاف المشروط

فانه لا يختلف باختلاف شرطه كما ان كمال الاداء ونقصه قد يتبع الظرف كما في
صوم يوم النحر ويمكن ان يجاب بان عدم اختلاف المشروط باختلاف الشرط
ممنوع فان المشروط قد يتبع الشرط كالصلوة بالنسبة الى الطهارة والالم الشديد
للسوط الشديد عند شدة قتله وعدمه وسيأتي ايضاح ذلك قريبا **قوله**
اذ الظرف محال فيه شيء لان الظرفية تقتضي المقارنة والشرطية تقتضي التقدم
فكيف يكون الظرف شرطا ولهذا قلنا في وقت الصلوة لما كانت الوقت
ظرفا وشرطا لان الجزء الاول شرط وجملة الوقت ظرف **قوله** وليس بشرط
له لانه ليس يوجد بدون هذا الظرف حاصله ان الشرطية ليست بلازمة بينة
للظرفية ليكتفي بها عنها غاية الامر انه قد يستفاد الشرطية من الظرفية لكن
ههنا بالنسبة الى المؤدي ليس كذلك لجواز الاتيان بالصلوة في وقت آخر
على ان الظرفية باعتبار المؤدي وهو الهيئة والشرطية باعتبار الاداء فلا يلزم
من كون الشيء ظرف الشيء كونه شرطا لآخر **قوله** اي لوجوب المؤدي لا الادائي
ان يقول لنفس الوجوب لان سببية الوقت انما هي لنفس الوجوب الذي
هو شغل الذمة بالواجب اما وجوب الاداء الذي هو تفريغ طلب الذمة بالفعل
الخارجي المطابق لتلك الحقيقة الذهنية فثابت بالخطاب عند ضيق الوقت فجعل
الوقت سببا لوجوب المؤدي غير مناسب اللهم الا ان يقال لما كان وجوب الاداء
عبارة عن طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب الثابت بالسبب كان سببا للمؤدي
المؤدي وفيه كلام **قوله** بدليل ان المؤدي يقع قبل الوقت وهذا علامة كونه سببا
اذ تعجيل الشيء قبل انعقاد سببه لا يجوز ولك ان تقول هذا الدليل لا يطابق المدعى

لان المط السببية الوقت لنفس الوجوب لا الوجوب المؤدى فتأمله **قوله** الحول
ليس بشرط للوجوب لان شرط الوجوب العقل والبلوغ والاسلام والحرية وملك
نصاب حولي فارغ عن الدين وحاجته الاصلية نام ولو تقديرا **قوله** او للاداء
لان شرط الاداء نية مقارنة للاداء او لعزل ما وجب او التصدق بالكل **قوله**
ولا يتصور تقديمه اي وجوب الاداء عليه اي على الحول لان الخطاب بالاداء
انما يكون عند حولان الحول فلا يتصور تقديمه عليه وانما يتصور التقديم على الشرط
لو كان الحول شرطا للاداء وهو ممنوع وانما صح تقديم الزكوة على الحول لانه تعجيل
بعد وجود السبب وهو ملك النصاب وذلك جائز **قوله** بخلاف وقت الصلوة
الخ لما بين ان بطلان تقديم المشروط ضروري وان ما ذكروه من تقديم الزكوة
على الحول مم لانه ليس شرطا للاداء قال وهذا بخلاف الوقت للصلوة فانه شرط للاداء
فيجوز ان يكون بطلان التقديم باعتبار شرطيته لا سببيته فلا يثبت سببية الوقت
ببطلان تقديم الصلوة على الوقت لاحتمال البطلان باعتبار الشرطية وقد يقال
ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا
على احد مدلوليه بمعونة القرينة **قوله** والحق الخ كالترقي وهو تقوية للاشكال الوارد
على الجواب وح يبطل الجواب بالكلية **قوله** لجواز ان يثبت باسباب شتى يعني
ببطلان التقديم لا يصلح امارة للسببية **قوله** او لان الوجوب دليل آخر على
كون الوقت سببا **قوله** فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان
كان ناقصا فناقص كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار والاصل في اختلاف
الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط

الا انه

الا انه لا يقدح في كونه امارة للسببية فيحمل عليه ما لم يصرف عنه دليل تبع شيخ
وهو ان هذا الدليل انما يستقيم على قول من جعل الوقت ناقصا اما من لم يجعله
كذلك فلا على ان الاختلاف ههنا لا يتأتى باعتبار الظرفية لان الوقت سبب لنفس
الوجوب الذي هو وصف في الذمة مدرك بالعقل منفك عن المؤدي وهو الوجود
الخارجي المدرك بالحس المطابق لتلك الحقيقة المعقولة المغاير لها حتى لو تبدل
بالعدم لم تتبدل وهذا هو المظروف واذا لم يكن نفس الوجوب مظروفا ظهر ان
اختلافه باختلاف الوقت لكونه سببا له وكذا لا يتأتى الاختلاف باختلاف الشرطية
لان الوقت ليس شرطا لنفس الوجوب الذي هو المدعى بل شرط للاداء واختلاف
الاداء بناء على اختلاف وجوب الاداء المبني على اختلاف نفس الوجوب وح لا يرد
صوم النحر فان الوقت ثمة ظرف للصوم ونفس الوجوب ليس مظروفا للوقت حتى
يكون نقصه وكماله باعتبار نقص الظروف وكماله **قوله** ولقائل ان يقول المتغير
هو المؤدي او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب اي سببية الوقت لنفس
الوجوب فيه شيء لانه قد قال قبل هذا ان المؤدي لا يختلف اذ المختلف باختلاف
الوقت انما هو صفة الاداء فكان الاولى ان يقول المتغير هو الاداء وسببه
الاستطاعة لا الوقت والمدعى سببية لنفس الوجوب فالدليل لا يطابق المدعى
وقد يجاب بان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا
وناقصا بكمال الوقت ونقصانه والاداء ليس الا تسليم ذلك الواجب الذي يثبت
في الذمة فيختلف ايضا باختلاف الواجب وذلك لان السببية لا تتعين الا باتصال
الاداء بجزء من الوقت كما سيأتي فاذا اتصل الاداء بجزء ناقص كان ذلك الجزء

سببا لنفس الوجوب فيشتغل الذمة بالواجب بصفة النقصان والاداء تسليم
ما في الذمة فيختلف باختلافه **قوله** والاولى ان يقال ان نفس الوجوب
يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية لان دوران الشيء مع الشيء
امارة كون المدار علة للدائر وانت قد عرفت ان المدعى يثبت بالدليل الشرعي
فلا حاجة الى هذا الاولى فقال بعض المحققين من اشياخي وهذه الامارات
وان لم يفد كل منها غير الظن بالسببية لقيام الاحتمال فيه الا ان المجموع يفيد القطع
لان الظن يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع ولا تناقض في ذلك
بان كثرة الامارات انما تفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون في
المحسوسات لان الوجدان قاض بان لكثرة طرق الظن اثرا في تزايده الى حد
القطع واعتبره بالمتواتر فان مدار القطع انما هو كثرة العلامات ولا شك في
كثرة العلامات فيما نحن فيه على ان علامات كل شيء بحسبها فلا يقضي المجيب على غيره
فتامل **قوله** فان السبب في الحقيقة ترادف النعم الخ حاصله ان الاوقات ليست
باسباب حقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد فيها وذلك يصلح سببا لوجوب
الشكر شرعا وعقلا لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات سببا
للعبادات التي هي شكر النعم تيسيرا واقيمت مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر
ولقائل ان يقول اقامة الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي
مقام المدعو مثل السفر والنوم والثاني ان يقال الدليل مقام المدلول مثل
الخبر عن المحبة كما سيجيء واقامة الاوقات مقام النعم ليست منهما والاولى
ان يقال قولكم لا مناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات عرف بالبديهة او بالدليل

فان قيل بالبديهة فهو مكابرة وان قيل بالدليل فاين الدليل غاية ما في الباب
انكم لا تعقلون المناسبة بينهما وعدم عقدها لا يدل على عدمها في نفس الامر
فان الشرع جعلها سببا قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل
جعل الدلوك سببا لاقامة الصلوة فكانت المناسبة موجودة في نفس الامر معلومة له
تعالى غير معلومة لنا كذا افاده بعض مشايخنا **قوله** سببه الحقيقي هو الايجاب
القديم منه تعالى هذا ينافي لما تقدم من ان السبب في الحقيقة ترادف النعم الخ
وايضا اذا كان سبب نفس الوجوب هو ايجاب الله تعالى وايجابه طلب الاداء
لان ايجابه لا يثبت في حقنا الا بالخطاب فيثبت به وجوب الاداء وهو
خلاف المفروض لان الوجوب الثابت في الذمة غير طلب الاداء ويمكن
ان يجاب عن الاول بانه لا منافاة بين كون ترادف النعم سببا وايجاب الله تعالى
لان ايجاب الله تعالى لا ينفك عن الوقت القائم مقام النعم فيكون الحكم بايجابه تعالى
عند الوقت تخيير او عن الثاني بان الايجاب ليس هو الطلب بل شغل الذمة
بالواجب على سبيل التخيير اصطلاحا ثم بالخطاب يثبت الوجوب المضيق
المطابق لذلك الواجب الذي في الذمة **قوله** وسببه الظاهري هو اللفظ
الدال على ذلك قد وضح بهذا الفرق ان وجوب الاداء متراخ الى ان
الخطاب عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبله وان نفس الوجوب مضاف الى الوقت
ليفيد صحة الاداء في اي جزء شاء ويخرج به عن العهدة ولو لم يخاطب لما ثبت
الفرق والمغايرة بينهما اذ الواجب بالخطاب غير ما وجب بالسبب توقف ذلك
على قيام الدليل وقد انعقد الاجماع على وجوب القضاء على النائم اذا انتبه بعد

الوقت مع ان الخطاب ساقط عنه والقضاء يقتضي سابقية الوجوب فلم يكن
بد من اضافة الوجوب الى امر آخر غير الخطاب وهو الوقت الذي جعله الشارع
سببا كما دلت عليه الدلائل الشرعية وانما اضيف وجوب الاداء الى الخطاب
لانهم اتفقوا على ان الامر بالاداء متوجه يضاف الى الاهل في الوقت فلا بد من
شيء آخر غير نفس الوجوب يضاف الى الخطاب وهو وجوب الاداء لئلا يخلو عن
الفائدة **قوله** وذهب الشافعي الى انه لا فرق بينه اي وجوب الاداء وبين
نفس الوجوب وكذا ذهب بعض الحنفية الى عدم الفرق بينهما في العبادات
البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان
استحالته غنية عن البيان **قوله** فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم
تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء والاول يثبت بملك النصاب
والثاني بالخطاب بعد حولان الحول **قوله** فالواجب هو المال فيه تسامح
والاولى ان يقول الواجب هو اداء جزء من المال النصاب الى الفقير لان
هذا حقيقة الزكوة وهو الواجب علينا بالنص وهو قوله تعالى وآتوا الزكوة
قوله والاداء فعل ذلك اي التسليم الى من له الحق **قوله** وذهب
المحققون اي من مشايخنا الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا
الحاصل ان نفس الوجوب هو اشتغال ذمة المكلف بفعل او مال ووجوب
الاداء لزوم تفريغها عما اشتغلت به حاصله ان الشارع اعتبر حقيقة الصوم
والصلوة موجودة في ذمة العبد ثم اوجب عليه بعد ذلك مباشرة الفعل الخارجي
المطابق لتلك الحقيقة وان كان مغايرا لها لتفرغ به ذمته عنها واعتبره بالبيع

الى اجل فان الثمن وجب في الذمة بالبيع ووجوب الاداء ساقط الى حلول الاجل
لكن لو ادى المشتري الثمن قبل حلول الاجل جاز وسقط عنه الاداء عند حلول
الاجل وبهذا التقرير يندفع ما يقال من ان وجوب الاداء ان كان ذلك الواجب
بعينه يلزم ان يكون الوقت سببا لوجوب الاداء ايضا وهو خلاف المفروض
وان كان وجوب شيء آخر في الذمة فلا يخرج بالفعل عن العهدة وهو خلاف
الاجماع وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر
وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الهيئة نفس الوجوب ولزوم ايقاعها
وجوب الاداء وهذا وجه افتراقهما من حيث المعنى واما من حيث الوجود فكما
في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة
التي هي الصلوة والصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعهما غير
لازم لعدم الخطاب وقيام الموانع وتحقيقه ان وجود السبب والمحل يقتضي وقوع
المسبب ساكتا عن ايقاعه اذ هو قدر زائد على مقتضاه وان توقف صحة وقوعه
على ايقاع اختياري لا على خصوص ايقاع اختياري واجب الا يرى ان
المريض والمسافر لو تكلفا ايقاع الواجب بالسبب حالة المرض والسفر صح
ذلك منهما والايقاع لم يكن واجبا عليهما في المرض والسفر اتفاقا وكذا النائم
والناسي لو كانا محرمين بالحج وحصلا بعد الوقوف بعرفة من غير اختيارهما او طيف
بهما كذلك اجزأهما ذلك ولم يوجد غير مجرد الوقوع ولا يقال قد اقيم ايقاع
الغير مقام ايقاعهم لانا نقول ايقاع الغير جبري والمطلوب من ايقاعهم الايقاع
الاختياري ولا صحة لاقامة شيء من الجبري مقام الاختياري على ما لا يخفى **قوله**

فان قلت فعلى هذا السؤال وارد ايضا على قولهم ان الخطاب انما يتوجه اذا
بقي من الوقت قدر ما يسع الفرض فاذا ادى الفرض قبل ذلك لايكون اداء للواجب
لعدم توجه الخطاب واللازم باطل وكذا المسافر فان الخطاب ساقط عنه
فاذا ادى المسافر الفرض لايكون اتيانا بالمأمور به لعدم الخطاب في حقه واللازم
باطل لكن كونه غير اداء الواجب ليس كما ينبغي لان نفس الوجوب ثابت الا ان
يراد بالوجوب وجوب الاداء ويجاب عنه بالجواب الذي ذكره الشارح وفيه
شيء لانهم اجمعوا على صحة صوم المسافر ووجوب القضاء على النائم اذا انتبه
مع سقوط الخطاب عنهما وذلك لان نفس الوجوب يكفي لصحة الاداء والقضاء
من غير سبق وجوب الاداء **قوله** بعد الشروع يتوجه الخطاب وهكذا اقالوا في
حق المصلي في اثناء الوقت قبل الخطاب وفيه بحث فانك قد عرفت ان الخطاب
انما يتوجه عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبل وان نفس الوجوب معناه ان المكلف
يأتي بالواجب في اي جزء شاء قبل التضييق فلا يحتاج الى توجه الخطاب عند الشروع
قبل التضييق واما صوم المسافر فسقوط وجوب الاداء عنه رخصة ترفيه فاذا تحمل
المشقة خوطب بالاداء وسقط عنه الترفه الموجب لسقوط الخطاب **قوله** كما في
الواجب المخير كخصال كفارة اليمين وفدية الاحرام **قوله** على الرأي الاصح اي
المذهب او القول الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين واذا شرع في احدها
تعين ولو لم يأت بواحد منها يعاقب على الكل واذا اتى بالجميع يثاب على الاعلى وقيد
بالاصح لان في المسئلة اقوال اخر قال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط
بواحد وقال بعضهم الواجب معين عند الله وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى

المكلف

المكلف وقال بعضهم الواجب واحد معين لا يختلف لكن لا يسقط به وبالآخر و
التشبيه انما يتأتى على القول الاصح **قوله** فلو قلنا لا هذا فرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء ومعنى لزوم الايقاع في زمان ما كان الشارع قال اد في اي جزء شئت
من الوقت الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع الا الفرض فاد على سبيل اللزوم
بحيث لو اخرت عن هذا الوقت تأثم وهو معنى لزوم الايقاع في زمان مخصوص
والمخصوص الذي هو وجوب الاداء **قوله** ثم بعيد المعنى في الفرق بين الوجوب
ووجوب الاداء وفيه شيء لان ما ذكر ليس فرقا بينهما باعتبار الزمانين لان لزوم
الايقاع هو وجوب الاداء بلا فرق فالفرق الاول اولى **قوله** فان الجزء الاول
شرط للاداء فيه بحث فان الاول اذا كان هو الشرط وصلى بعده فلم يوجد شرط
الاداء لفواته لان المراد بشرطية الوقت للاداء جعل المؤدى موصوفا بالاداء
لا شرط مقدم على الاداء لان الاداء لا يوجد بدونه ويفوت بفوته وحاصل ان الشرط
هٰهنا ما هو ظرف للاداء لا الشرط المصطلح الذي يجب تقديمه على المشروط فالاولى
ان يقال في شرطية الوقت للاداء ما اوقع فيه المؤدى من الوقت او المقارن
للمؤدى او شيء من المؤدى فتأمله **قوله** وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات
الفرض فيه بحث لانه لو كان السبب كل الوقت بعد انقضائه لما كان الوجوب
ثابتا في الوقت على المفوت واذا لم يكن ثابتا عليه فيه لم يكن بعده ايضا لانه لو
كان فاما ان يكون بطريق الاداء وهو باطل لانتفاء او القضاء وهو ايضا
باطل لان القضاء عوض عما وجب في الوقت لانه يعتمد الوجوب فيه وانه لم يجب
لان الجزء الاخير متعين للسببية عندنا سواء وجد الاداء او لا وح لا يكون كل الوقت

سببا لامتناع تحصيل الحاصل و ايضا الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحائض
اذا طهرت في آخر الوقت يكون السبب في حقهم آخر الوقت لا كله بالاتفاق و
الا لما وجب عليهم شيء فانهم لم يكونوا في كل الوقت اهلا ويمكن ان يجاب عنه
بان الوجوب يثبت باول الوقت من غير انقطاع ولكنه يضاف في كل من
الى سبب لاقتضاء الدليل ذلك فلا يلزم من اضافته الى الكل عدمه في الوقت
واما تعيين الجزء الاخير للسببية فكان لضرورة رعاية الظرفية وقد فات فاذا
لم يؤد في الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل كما يأتي وقوله
الكافر اذا اسلم الخ ممنوع اذ الاضافة الى الكل عند الامكان ولا امكان في حق هؤلاء
قوله والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقديم المسبب على السبب ان
ادى في الوقت او وجوب الاداء في وقته وكلاهما باطل لان الصلوة ان وجبت
بعد الوقت فهو الامر الثاني وان وجبت في الوقت لزم تقديم وجوبها على السبب
الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه قوله
ولازم الظرفية المقارنة وبين التقديم والمقارنة منافاة فيكون بين الظرفية
والسببية منافاة لان التنافي بين اللازمين موجب للتنافي بين الملزومين
وما قاله الشارح من ان مطلق الوقت ظرف وكل الوقت سبب الى اخره يدفع
التنافي لعدم اتحاد الموضوع قوله وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات
الفرض قوله والا فالبعض الخ اذ لو كان هو الكل عند عدم الفوت لزم تقديم
المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد توفيه قوله بنية الشروع
تحريف من قلم الناسخ وصوابه بكلية الشروع قوله وهو اي كون الوقت سببا

للوجوب اما ان يضاف الى الجزء الاول فيكون سببا حقيقيا مانعا من قبول التحري
لعدم ما يزاحمه فان اتصل به الاداء بان يقع اول الشروع بعد الجزء الذي لا يتجزى
من اول الوقت لا كما ظنه الفاضل السمرقندي من ان المراد بالاول ان يقع اداء
الشروع فيه تقررت السببية الثابتة له وعند الشافعي الاول متعين للسببية شرع
ام لا والثمرة تظهر فيمن حاضت بعد ما مضى من الوقت قدر ما يسع فيه الفرض
يجب عليها القضاء عنده وعندنا لا وهذا بناء على اصل وهو ان الخطاب عنده
في اول الوقت وعندنا يتأخر كما يأتي ثم لا يخفى ان عبارة المص تشعر بان الجزء
الاول سبب اتصل به الشروع او لا وليس كذلك على ما هو ظاهر عبارتهم لكن
يدفع هذا قوله او الى ما يلي ابتداء الشروع فان التقدير ان لم يتصل الاداء بالجزء
الاول يضاف السبب الى ما يلي الشروع وسكت عن ذكر الشروع في الاول استغناء
عنه بالثاني ولم يعكس كما تذكره من فائدة هذا الاسلوب والتحقيق ان الجزء
الاول سبب اتصل به الشروع او لا وانما انتقلت السببية لئلا يلزم ترجيح
المعدوم على الموجود ان لم تضم الاجزاء المتقدمة على الاداء الى الاول او التخطي
من القليل الى الكثير ان ضمت كذا قالوا وفيه نظر وذلك ان تقول لم لا تجب
الصلوة على المكلف باول جزء من الوقت ان كان له اهلية او باول حدوثها لكن
على سبيل التخيير وتضييق لضيق الوقت وح لا حاجة الى القول بالانتقال والجواب
انه لا نزاع في ان ان تحصيل باول جزء من الوقت ولكن النزاع في طريق ثبوته
وتقرره وسببية الوقت له وذلك بالطريق الذي اثبات السببية بهذا
الطريق لا ينافي حصول الوجوب في اول الوقت قوله سبب الوجوب الجزء الموجود

قبيل الشروع لان الزمان عرض اه لك ان تقول لا يحتاج الى هذا التكليف لان
المراد بالجزء الذي يليه الشروع المتصل به والشروع انما يحصل بعد التكبير لان التكبيرة
ليست من الصلوة على الصحيح فالجزء المتصل بما بعدها هو السبب والجواب ان الاتصال
الحقيقي لا يتصور لان الشروع لا يكون الجزء الذي قبله لان الزمان عرض سيال وظاهر
عبارة الشرح ان التكبيرة ركن وتمام الشروع بتمامها وابتداء الشروع من الهمزة
والسبب هو الجزء الذي هو قبيلها متصلا بما بعدها حكما لان الاتصال بالشروع موقوف
على تمامه فتامله **قوله** والا فلا سببية حتى ينتقل م ايا ما كان فلا انتقال **قوله** وبهذا
يندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء اه يشير بهذا الى ما قاله الفاضل السمرقندي
انه لو كان السبب الجزء الذي يتصل به الاداء فلم يتصل به الاداء لا يكون سببا
فيكون سببية الاداء مفتقرة الى الاداء والاداء مفتقرة الى سببية فيلزم الدور
ووجه اندفاعه بما قرره الشارح من ان الجزء الاول سبب سواء اتصل به الاداء
او لا لكن التقرر انما يحصل بالاتصال م لهذا يبطل لزوم الدور اذ هو مبني على ان
السببية مفتقرة الى الاداء والاداء مفتقرة الى السببية وكذا يندفع بما قرره
الشارح ما يقال لو توقفت السببية على الاداء يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع
لعدم تحقق سببه وفساده ظاهر **قوله** ولقائل ان يقول اه الجواب ان هذه امور
شرعية والامور الشرعية لها احكام الجواهر العينية حتى وصفت باوصافها من الصحة
والفساد والنقض والانبرام والانعقاد والانفساخ الى غير ذلك مما هو من
اوصاف الاجسام واجيب ايضا بان المراد بانتقال السببية ان الاداء اذا اتصل
بالجزء الاول يكون هو السبب والا فالسبب هو الثاني او الثالث اه لان

السببية الموجودة في الاول بعينها ينتقل واجاب شيخنا بان المحكوم عليه بالانتقال
انما هو تقرر السببية لا نفس السببية اذ هي ثابتة لكل جزء بمعنى ان اصل السببية اذا
ثبت للجزء الاول ولم يتقرر عنده لعدم اتصال الاداء به واخلفه جزء آخر من الوقت
شاركه في ذلك فان اتصل به شروع تقررت عنده والا فالحكم كذلك فيما بعده
ثم فثم الى آخر الوقت وهو معنى جواب الشارح ثم لا يخفى ان ما يفيده اسلوب
المتن من ثبوت اصل السببية لما يتقدم على الشروع من اجزاء الوقت وانتقال
التقرر الى ما يليه عند عدم اتصاله بالشروع لا يستفاد من قول الشارح **قوله**
لو قال المص ان صلى المصلي في جزء من اجزاء الوقت اه فان شرطيته لم تفد غير تردد
ثبوت السببية بين الجزء والكل على تقدير الاداء وعدمه وانها اذا ثبتت لاحدهما
سلبت عن الآخر وليس الامر كذلك بل هو ما سمعته فهو ايجاز مخل ودواء معل
لا يداني حسن مساق المتن ولا يناويه الفن **قوله** في المتن او الى الناقص اي
او يضاف الى الناقص انما لم يقل الى الجزء الاخير كما ذكره غيره لاعتبار الحال عنده
تنبيها على ان نقصان السبب لا يؤثر في عدم الجواز بل يؤثر في النقصان م وهو لا
ينافي الجواز ومن ثمة غير عبارة فخر الاسلام من الفاسد الى الناقص لان الفاسد
لا يصلح ان يكون سببا لامر مشروع وان كان مراده بالناقص هو الفاسد و
اعلم ان المراد بالجزء الناقص الجنس الصادق على فرد من اول التغير الى آخر
الوقت والشارح حمله على الاخير كما هو ظ وهو غير مناسب ولا يقال الجزء الذي
يلي ابتداء الشروع يغني عنه لئلا تفوت هذه النكتة اللطيفة **قوله** فان اتصل
الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية اعلم انه اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا

فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو اخر عنه يأثم لكن السببية لا تنتقل من ذلك
الجزء عند زفر الى ما بعده من اجزاء الوقت وعندنا تنتقل الى آخر جزء من اجزاء الوقت
لكونه صالحا للانتقال ويتعين فيه ضرورة انه لم يبق بعده ما يحتمل نقل السببية اليه فيعتبر
حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والطهر والحيض
عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض
عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه واذا ارتد او جن او حاضت في هذا الجزء لا تجب عليه
وكذا اذا كان مقيما في ذلك الجزء تجب عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا
في سائر الاجزاء وان سافر فيه تجب عليه صلوة السفر وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة
خلافا لزفر في جميع هذه المسائل فان عنده يعتبر حاله عند الجزء الاول من الوقت المضيق
ويعتبر ايضا صفة ذلك في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لم يوصف
بالكراهة والنسبة الى الشيطان كما في الفجر وجب الفرض به كاملا حتى لو طلعت الشمس
في اثناء صلوة الفجر بطل عندنا خلافا للشافعي لان الجزء الذي تقررت عليه السببية وهو
الجزء الذي قبيل الطلوع سبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا في الذمة لان كمال السبب
يستلزم كمال المسبب وما بعد الطلوع وقت ناقص فلا يتأدى فيه الكامل لان ما وجب كاملا
لا يتأدى ناقصا وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكروها كالعصر يستأنف
في وقت الاحمرار وجب ناقصا لان نقصان السبب يؤثر في نقصان المسبب فيتأدى
بصفة النقصان فلم يفسد العصر بغروب الشمس خلافا له لان ما بعد الغروب كامل
فيتأدى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز فان قلت ما ذكرتموه
من الفرق بين العصر والفجر مردود بما اتفق عليه من حديث ابي هريرة رض من قوله عليه

صلى الله تعالى

الله تعالى عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك
الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر قلت قد قيل
بان ذلك قد كان قبل ورود النهي في قول عقبة بن عامر ثلثة اوقات نهانا رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم ان نصلي فيها وان نقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى ترتفع
وعند زوالها حتى تزول وحين تضيق الغروب اخرجه مسلم والاربعة فيكون منسوخا
ولكنه مجرد دعوى لا يجدي نفعا من غير اثبات التاريخ والحق انه لما تعارض نهي الحاظر
والمبيح فقدمنا الحاظر على المبيح وبنينا الامر في ذلك على انتقال السببية كما
قررناه هذا ولقائل ان يقول يلزم على قول علمائنا احد الامرين اما عدم توجه
الخطاب حالة تضيق الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد القول بانتقال السببية
الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا عليه في الجزء السابق او لا فعلى الاول
يلزم الثاني وعلى الثاني يلزم الاول كلاهما محذور اجماعا فما يؤدي اليه يكون كذلك
ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الشق الاول ولا يلزم المحذور لاستغناء البقاء عن
السبب واعلم ان الشارح انما قيد تعين سببية الجزء الاخير بالشروع في الاداء
مع انه متعين لها اتصل به الاداء او لا حتى تعتبر سببيته في حق الشخص عنده يجب
احواله وان لم يشرع فيه وذلك لانا انما شرطنا الشروع في الاجزاء المتقدمة
لتعين السببية ليمتنع انتقالها عما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية لترجحه عليها
باتصال المقصود به فان انتقلت السببية الى الجزء الاخير وليس بعده ما يحتمل انتقال السببية
اليه لم يحتج الى اشتراط الشروع لتعينه لكن لما كان الظاهر من حال المسلم ان
لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في هذا الجزء ان لم يكن اداها قبل

فلهذا قيد بالاتصال وفيه شيء بأي قريبا **قوله** في المتن او الى الجمعة فان قلت اذا
تعين الجزء الاخير للسببية مطلقا فلا يستقيم بعد ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت
وجعله سببا على تقدير عدم الشروع لان تعين الاخير للسببية مانع من اضافة الوجوب
الى غيره لاستلزامها عدم تعينه قلت تقرر هذا التعيين باحد الشيئين اما بالشروع
في الاداء او باختلاف حال الشخص في آخر الوقت فان لم يوجد واحد منهما ومضى الوقت
سقط هذا التعيين لفوت غرضه ويضاف الوجوب الى الكل وذهب ابو اليسر
الى ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب الى الكل لكن يلزم
عدم جواز القضاء للعصر الفائت في الاوقات المكروهة وكان ينبغي ان يجوز ويمكن
ان يجاب عنه بان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجزء الاخير موجبا بصفة
الكمال الا انه يتأدى ناقصا في الوقت ضرورة محافظة الوقت الذي هو شرط الاداء
قوله يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء
الملاصق على ما مر كذا قالوا وفيه نظر فان الكلام في سببية نفس الوجوب اذ القضاء
يجب بالامر الذي يجب به الاداء المسبب عن نفس الوجوب في الوقت وليس للقضاء
سبب غير سبب الاداء حتى قالوا ان مثل النائم يتحقق في حقه وجوب الاداء
بعد شغل الذمة كما نقلناه عن شرح المبسوط لا يقال القضاء له وقت بالحديث
لانا نقول ذلك في حق عدم الاثم لا في شغل الذمة على ان كل الوقت لو كان هو السبب
الشاغل للذمة يلزم تأخير نفس الوجوب عن وجوب الاداء وهو باطل والتحقيق ان
الاصل ان يجعل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض للضرورة ليتحقق الاداء في
الوقت فكان اعتبار الجزء الاول للسببية والانتقال الى الجزء الذي بعده وتعين الاخير

على تقدير وجوب الاداء في الوقت فاما على تقدير عدم الاداء فكل الوقت سبب ابتداء
من غير ان يثبت انتقال او تعيين للاخير والحاصل ان الانتقال من الكل الى الجزء
الاول ثم الى ما بعده ثم تعين الجزء الاخير في حق المؤدي في الوقت اما في حق غير
المؤدي فالكل سبب والذمة مشغولة باول جزء من الوقت بطريق الاستناد فتنبه
لذلك **قوله** للضرورة وهي وقوع الاداء في الوقت اذ لو كان كل الوقت سببا
لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل كما مر واذا زالت
تلك الضرورة بفوت الاداء وجب العمل بالاصل وهو جعل كل الوقت سببا
لا يقال يلزم التخطي من القليل الى الكثير لانه بدليل كما عرفت ولقائل ان يقول قولهم
يتعين السببية في الجزء الاخير ويتقرر عليه مع قولكم عند الفوت ينتقل السببية الى كل
الوقت مما يتدافعان ولا انفصال عن هذا الاشكال الا بان يأول كلامهم بان
يقال يجوز ان يكون مرادهم بذلك انه لا ينتقل السببية عن الجزء الاخير الى الجزء
الذي بعده من اجزاء الوقت لا ان لا ينتقل عنه اصلا فان قلت فح لا يستقيم قولهم
في تعيين التعين والتقرر على الجزء الاخير اذ لا يبقى بعده ما يحتمل نقلها اليه قلت انما يستقيم
ذلك ان لو لم يكن معناه ما يحتمل نقلها مع رعاية الظرفية وهو ممنوع فان قلت
القول بالانتقال لضرورة رعاية الظرفية وقد فات بالنسبة الى الجزء الاخير مع انكم قلتم
قلت مرادهم بالجزء الاخير الجزء الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيرة لا الجزء الذي لا جزء
بعده اصلا **قوله** وجب القضاء بصفة الكمال فان قيل اذا اضيف الوجوب
الى الكل وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا فيجوز قضاؤه في الوقت الناقص
اجيب بان السبب هنا كامل من وجه ناقص من وجه فيكون الواجب كذلك فلا يتأدى

ناقصا من كل وجه وفيه شيء لان هذا يقتضي انه لو قضى العصر في اليوم الثاني ووقع
بعضه في الوقت الناقص كان جايزا وليس كذلك والحق ما قاله شمس الائمة ان الصلوة
بمضي الوقت تصير دينا في الذمة فتثبت بصفة الكمال لان النقصان لم يكن لمعنى
في الوقت لانه وقت كساير الاوقات بل لمعنى في غيره وهو الفعل لان الصلوة فيه تشبيه
عبادة الكفرة فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فيجب كاملا في الذمة
قوله قبل الفوات كان الجزء الاخير سببا للاداء الى اخره هذا السوال انما يرد
على قولهم بان الجزء الاخير متعين للسببية مطلقا اما على ما ذكره الشارح من شرط
الاتصال فلا على ان الذمة تشتغل بالجزء الاول من الوقت في حق الاهل مستندة
الى تمام الوقت ان لم يؤد فلا معنى لسببية الوقت في حق القضاء كما قررناه قوله
معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء الخ فان الوقت ليس له دخل في سببية الاداء
والقضاء بل سبب لنفس الوجوب وعلى تقدير كون الوقت له دخل بواسطة وجوب
الاداء لكونه مفضيا اليه لا يرد السوال لان الوقت سبب قبل الفوات بالاستناد
فلم يكن الجزء الاخير وحده سببا فتامله قوله قلنا باب النفل واسع الخ الا ترى
انه يجوز اداء النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا موميا مع القدرة على النزول
ولا يجوز ذلك في الواجب قوله وفيه نظر الخ والجواب ان لزومه بعد الشروع ضرورة
صون المؤدى عن البطلان كما يجي تحقيقه فيتقدر بقدر الضرورة فلا يظهر ذلك
في ثبوت اللازم على سبيل الكمال حالة الاداء وحالة القضاء لان ذلك يصير الى ما
وراء الضرورة وذلك لا يجوز ولانه عدم ظهور احكام النفل كيف وهو يتقرر في
مجموعه ويستفتح في الشفع الثاني ان كان رباعيا واما عدم جواز قضائه قاعدا

فلانه التزمه بشروعه قائما وفيه نظر لان هذا انما يتمشى على قولهما لان الشروع بمنزلة
النذر عندهما ولو نذر ان يصلي قائما يلزمه قائما فكذا اذا شرع قائما لا يجوز ان يتم
قاعدا فيلزمه القضاء بهذه الصفة اذا افسد لان القضاء يحكي الاداء في جميع اوصافه
اما عند ابي ح رح فينبغي ان يجوز قاعدا لان عنده اذا شرع قائما يجوز ان يتم قاعدا
لان ترك القيام لا يبطل ابتداء فبقاء اولى واذا كان القيام لا يلزم في الاداء
ففي القضاء كذلك لئلا يزيد القضاء على الاداء وهذا بخلاف النذر فانه التزم
بالقيام صريحا فلزمه كذلك حتى لو نذر ان يصلي مطلقا لا يلزمه القيام على الصحيح لان
القيام زيادة صفة في النفل فلا يلزم الا بالشرط وان الشروع قائما ليس ملزما للقيام
بل لصون المؤدى عن البطلان وهو في بقاية عبادة لا يحتاج الى القيام ولا يقال
لما افسده صار واجبا في الذمة فيجب بصفة القيام لانا نقول وجوبه انما يثبت بالشروع
فان النفل ينقلب فرضا بعد الشروع مع جواز ترك القيام قوله قلنا نقصان
الوقت ليس باعتبار ذاته الخ حاصله ان الفرض لما صار دينا في الذمة يثبت بصفة
الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة
بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب
كامل كذا ذكره شمس الائمة واجيب ايضا بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب الاداء كاملا
ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد وفيه تامل قوله فان قلت اذا اسلم
الكافر الخ هذا السوال مع جوابه مستغنى عنه بما ذكره شمس الائمة بقوله نقصان
الوقت ليس باعتبار ذاته الخ قوله قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا الخ جواب
تسليمي وكان الاحسن ان يمنع ثم يسلم بان يقول لانم عدم جواز القضاء في الوقت

الناقص فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا كما اختاره
البزدوى سلمنا لكنه كما اختاره شمس الائمة لكن المراد من قولنا ما وجب ناقصا تأدى
ناقصا الواجب الذى لم يصر دينا فى الذمة اما اذا صار دينا فى الذمة فلا لما تبيناه
قريبا **قوله** ولقائل ان يقول الخ وارد على الجواب الذى قبله والمراد بالسبب وقت
الاحمرار اجيب بانه لا نقص فى ذات ما ثبت فى الذمة بحال وانما النقص باعتبار
مجاورة الزمان من المحذور وقد فارقه لفوات الاداء فعاد الى الكمال وثبت
ما ثبته بصفة الكمال وقارنه وقت القضا فامتنع ايقاعه فيه لامتناع ايقاع
وقتى الوقت الكامل فى الوقت الناقص ويجاب ايضا بما اجاب به الشارح قريبا
من ان النقصان فى الوقت ليس باعتبار ذاته لانه وقت كساير الاوقات بل باعتبار
كون العبادة فيه تشبيها بعبادة الكفرة فاذا مضى الوقت من غير فعل لم يتحقق فيه
نقصان فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل **قوله** وايضا الخ وكذا الصبى اذا بلغ
والحائض اذا طهرت الجواب ان ما اسلم فيه من اجزاء الوقت وما بعده وهو كل الوقت
فى حقه اذ كلية شئ بحسبه فافهم **قوله** ومن حكمه عقيب هذا النوع من الوقت
باحكام اربعة الاول ان النية شرط الثانى ان تعينها كذلك الثالث ان التعيين لا يسقط
بضيق الوقت الرابع انه لا يتعين بتعيينه نصا او قصدا وانما يتعين ضرورة تعين الاداء
كذا قاله بعض الشارحين **قوله** اى تعين فرض الوقت قيل هذا هو الاصح لان
فرض الظهر قد يكون قضاء فلا يتعين الاداء ولا لفرض الوقت وقيل ظهر اليوم
هو الاداء لانه يجزئه وان خرج الوقت بخلاف فرض الوقت ولو قال اصلى الظهر لا غير
فالاصح ان يجزئه كذا فى فتاوى الغاية ولك ان تقول لا نم عدم جواز فرض الوقت

خارج الوقت لان الفائتة لها وقت بالحديث ويجاب عنه بان المراد بالوقت هنا
وقت الاداء والمراد بالوقت فى الحديث عدم الاثم اجماعهم ان ما يأتى به المصلى بعد الوقت
قضاء **قوله** واجاب بانه الخ جعل الشارح قول المصنف ولا يسقط بضيق الوقت
جوابا عن سوال مقدر تبعا لبعض الشارحين وفيه نظر اذ بالتضييق ان تعين الواجب
تعين رمضان فالسقوط واجب بالضرورة كما فى رمضان وان لم يتعين تعينه فالسوال
ساقط ولو علل بان وصف الصلوة عبادة كاصلها فيشترط له النية كالاصل لكان
اولى كذا قيل وفيه بحث لانه يلزم على هذا اشتراط تعين النية فى الصوم وليس كذلك
والحق انه حكم اخر معلول بعلة اخرى ليس جوابا عن سوال مقدر وقد عرفت فى القدرة
الميسرة ان الواجب متى وجب بصفة لم يبق بدونها وههنا سبب التوسعة ما شرع
الا بسبب التعيين فلا يبقى بدونه **قوله** لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب الخ
فيه نظر لما علمت ان الاصل فى الحكم ان يزول بزوال علته واورد بقاء الملك بعد
البيع والهبة واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت كالجواهر فتبقى واورد
بقاء الرمل مع عدم السبب واجيب بان النبى عليه الصلوة والسلام فعله بعد زوال
سبب المشروعية تذكير النعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها فهذه علة اخرى والحكم
قد يثبت بعلل متبادلة وانتفاء شخص العلة لا يؤثر فى انتفاء نوع الحكم ولئن بقاء
الحكم هنا مع عدم العلة فهو غير معقول لا يقاس عليه فافهم **قوله** ويمكن ان يقال الخ
هذا الجواب هو الحق فى هذا المقام كما قررناه فلا يصلح ان يورد بصفة الامكان المشعرة
بالضعف ولك ان تقول فرض الوقت هو الواجب الاصلى لاختصاص الوقت به
وغيره من المتعدد انما هو من المحتملات والمحتاج الى التعيين انما هو المحتمل كالمجاز منه

الحقيقة واجيب بان ما ذكرناه يدل على اشتراط النية لوصف العبادة ووصف العبادة
عبادة كاصلها فيشترط له النية كالاصل لان العبادة لا بد لها من النية كذا قيل وفيه
تأمل **قوله** وذلك باق عند التضييق ولا اعتداد باولوية فرض الوقت بعد تقرر
الحكم **قوله** اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد لان الشارع غير العبد فيه
فلم يقبل التعيين بتعيينه فان تعيين الشرط والسبب نوع تصرف في المشروع
لانه تقييد المطلق وهو نسخ وليس للعبد ذلك ثم ان اراد الشارح ببعض اجزاء
الوقت اي ان بعضا آخر متعين للسببية من غير شروع تعين به الجزء الاخير
فهو ينافي ما ذكره سابقا من اشتراط اتصال الاداء في تقرر السببية على الجزء
الاخير وان اراد البعض المطلق الذي جعل سببا من الوقت لا يتعين الا بالاداء ولو كان
جزءا اخيرا كما هو ظاهر عبارة المصرفينا في قولهم ان الجزء الاخير متعين للسببية شرع
او لم يشرع فتأمله **قوله** فليس للعبد ذلك اي حاصله ان تعيين الاسباب والشروط
من وضع الشرائع وليس للعبد ذلك لان دعوى ذلك اشتراكه وانما له الارتفاق
بما هو حقه وهو ايقاع الفعل في اي جزء شاء من اجزاء الوقت فاذا اوقعه فيه
تعين ذلك الجزء له حكما بفعله لا قصدا كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور
الثلثة من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا
ولا قبل اختيار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه كذا قيل **قوله**
حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه اي كما في ايام الشتاء فان الواجب ينتقص
بنقصان النهار وفي ايام الصيف بالعكس وهذا علامة المعيارية اذ المعيار ما يقدر
به غيره ويستوي به وهذا الوقت بهذه الثابة **قوله** لان الاصل في الاضافة

اعلم ان الاصل ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وطريقا له لان المضاف حادث
بالمضاف اليه فاذا قيل كسب فلان علم ان فلانا سبب للكسب وانه احدث
بفعله وانما يضاف الحكم الى الشرط مجازا بعلاقة المجاورة لان الحكم يوجد عنده كما يوجد
عند العلة كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر والاسلام شرطان للوجوب والسبب
للفطر راس يمونه ويلي عليه وفي الحج السبب هو البيت فان قلت اليس لكل من السبب
والشرط والظرف اتصال بالحكم فيما بالكم جعلتم الاصل في الاضافة اضافة الحكم
الى السبب دونهما قلت لان اتصال الحكم اشد من اتصاله بهما لان تعلقه به
تعلق بثبوت ووجود وتعلقه بهما تعلق بمجاورة وما بالوجود اولى بجعل الاضافة
فيه حقيقة مما هو بالمجاورة لابتناء الاضافة على الاختصاص وما هو باتصال
السبب اتم وما كان اتم يكون بالحقيقة اولى والحاصل ان الاضافة انما يكون
علامة السببية اذا لم يكن غير المضاف اليه اولى بها اما اذا كان فلا كصدقة
الفطر فانه عليه الصلوة والسلام قال ادوا عمن تمونوا فدل على ان الرأس هي
السبب اذ المؤنة انما تجب على الرأس لا عن الوقت فعلمنا ان الرأس هي
السبب والوقت شرط وبهذا يندفع ما ذهب اليه الشافعي من ان السبب
هو الوقت للاضافة اليه ولوجود التكرار فيه دون الراس ويدفع هذا بان الراس
وان كانت متحدة حقيقة لكن جعلت متعددة تقديرا بتجدد المؤنة التي جعلت لاجلها
سببا **قوله** قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين فان السبب هناك
هو المنذور ولذا قلنا لو نذر بصوم شهر بعينه كرجب فصام عنه جمادى اجزأ
عن المنذور ولانه تعجيل بعد وجوب السبب **قوله** ولذا اضفهما اي السبب والمعيار

بالذكر ولا يلزم ذكر الشرط في النوع المتقدم لانا لم ندع الوجوب في الترك
قوله فسرناه لئلا يرد عليه اذا اسلم الكافر الخ اقول لا حاجة الى هذا التفسير لان
المراد بالجزء الجزء الاول من كل يوم كما سيأتي وح لا يرد الكافر اذا اسلم في بعض
النهار لانه لو لم يكن اهلا للوجوب في الجزء الاول ولا يمكن القول هنا بانتقال
السببية لئلا يلزم الغاء المعيارية على انه يلزم على تفسير الشارح عدم صوم
ذلك اليوم الاول لوجوب تقدم السبب على المسبب **قوله** لان ما هو مضاف
اليه اي وهو الشهر **قوله** وما هو سبب اي وهو الجزء **قوله** والاضافة الى
الجزء غير مسموع اذ لم يسمع صوم يوم رمضان حتى يثبت السببية **قوله**
قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي وذهب الجمهور الى ان الجزء الاول
من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع
عنه طريان الناقض كالصلوة في اوقاتها فتعين كل سبب ولان الليل مناف
الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة السرخسي الى ان السبب هو
مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع غير ان
السببية نقلت عن المجموع الى الجزء الاول منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله
في الصلاة رعاية للظرفية ولئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب صومه على
من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر
حتى يلزمه القضاء وكذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية
قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز
الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وكذا قوله عليه الصلوة والسلام صوموا لرؤيته

يدل على ذلك اذ ليس المراد منه حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود
الشهر ولا وجه للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه
وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد مجموعها سببية شهود الشهر ولا وجه
~~للتعبير بالرؤية~~ مطلقا هذا ولا يخفى على متأمل ان ما ذهب اليه شمس الائمة لا يدفع السؤال
الذي ذكره الشارح وكذا ما ذهب اليه الجمهور من باب اولى فتأمل **قوله** كالمتعين
في المكان الخ وقوله كما اذا كان في الدار زيد وقلت يا انسان تعين هو لعدم
مزاحمة غيره اياه فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا صوم الفرض ونويت مطلق
الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول لعدم مزاحمة غيره اياه ولقائل ان يقول
ان اراد بقوله يا انسان زيدا مستقلا فهو صحيح ولكنه ليس نظير ما نحن فيه الا ان يراد
مطلق الصوم الذي هو متعلق لنية صوم رمضان وح ليس هو محل النزاع لانه
قصد صوم رمضان بذلك وان لم يرده بعينه بل اراد فردا يطلق عليه ذلك الاسم
لم يخطر بخاطره سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعمى يا رجلا خذ
بيدي فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصده بل ما يطلق عليه الاسم سواء كان
ذلك او غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد اليه اذ الغرض انه لا قصد
بعينه فح يكون جبرا لكن لا بد في اداء الفرض من الاختيار واختيار الاعم ليس اختيارا
لما خص بخصوصه **قوله** فيصاب بمطلق الاسم لك ان تقول عدم اشتراط
نية التعيين هو معنى الاصابة بمطلق الاسم فاحدهما يغني عن الآخر ويمكن ان
يجاب بانه تصريح لما علم التزاما **قوله** بان نوى النفل ذهب بعض المشايخ الى
ان مسئلة نية صوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم انما هو مصورة في صوم يوم

الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا
اما لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر بانه ظن ان الامر بالامساك المعين وشبه هذا
الظن يخشى عليه الكفر فافهمه **قوله** والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس
من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس فيقتصر البطلان على
الوصف ويبقى اطلاق الصوم والاطلاق في المتعين يتعين وح يرد الاشكال
المتقدم ولكنا نقول الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون
وصف آخر ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة
انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم
واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر والجواب ان اللازم احد
الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد
بوصف آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم
ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء
الذي هو نفل ليكون ذلك نفلا للصوم وقد يجاب عن اصل استدلاله بانا لا نم ان
وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما
الزمنا الله تعالى بدليل قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص
لله تعالى وذلك بالنية فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه
بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بالزام من الله تعالى فنية النفل او واجب آخر
لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لنيته ان يكون اللازم ليس بلازم
قوله الا في المسافر ينوي واجبا آخر الخ قال بعض الشراح هو استثناء

من قوله ومع الخطاء في الوصف لا من قوله فيصاب بمطلق الاسم على الاصح وقال
بعضهم هو استثناء من قوله فيصاب بمطلق الاسم لكن لا على الاصح انتهى اقول
قوله لكن لا على الاصح هو تخريج بعض المشايخ على رواية الحسن وهو ان رمضان
في حق المسافر لا يصاب بمطلق الاسم والاصح انه يصاب به كما سيأتي وفي بعض الحواشي
قوله ينوي واجبا آخر حال عن المسافر فكيف يمكن مع هذه الحالة صرف الاستثناء
الى قوله فيصاب بمطلق الاسم فتأمل **قوله** صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان
واذا كان في حق ادائه بمنزلة شعبان فيقبل ساير انواع العبادات غير النفل على
رواية ابي ح وهي الصحيحة من انه يقع عن فرض الوقت اذا نواه وكان ينبغي ان
يقع عن النفل لان الوقت في حقه بمنزلة شعبان فتأمل **قوله** فاذا نوى نفلا او
واجبا آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان هذا التشبيه في حق النفل على رواية الحسن
وهي غير الصحيحة كما سيأتي **قوله** وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما
المص وفي المنتخب وهو الصحيح وفي المجمع انه الاصح وروى الحسن عن ابي ح
ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى فيكون كالمسافر و
هو اختيار شيخ الاسلام خواهر زاده وصاحب الهداية وقاضيخان وظهير الدين
الولوالجي وظهير الدين البخاري وابي الفضل الكرماني وفي الايضاح وكان بعض
مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان
بل قيل انه ظاهر الرواية قال الشيخ عبد العزيز وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس
المرض بالاجماع لانه متنوع الى ما يضره الصوم كالحميات ووجع الراس والعين و
غيرها والى ما لا يضره كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما

يثبت للحاجة الى دفع المشقة فيتعلق في النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولم
يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وفي الثاني بحقيقته فاذا صام هذا المريض
عن واجب آخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع
عن فرض الوقت فاذا صام ذلك المريض كذلك يقع عما نوى لتعلقها بعجز مقدر و
هو ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب الفريقين والى هذا اشار شمس الائمة
حيث قال وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي ح رح
وهذا سهو وتأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض **قوله**
في المتن وفي النفل عنه روايتان انما آخر هذا او قدم ذكر المريض وكان الاولى ايلاؤه
بالمسافر لانه لو فعل ذلك لتوهم ان المريض ليس في صوم نفله روايتان عن الامام
مع ان فيه روايتان وروى الحسن عن ابي ح رح انه لا يصح لان انتفاء مشروعية
الصيام ليس من حكم الوجوب لانه موجود في الواجب الموسع بل هو من حكم تعيين هذا
الزمان لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر لكونه مخيرا بين الاداء في الوقت
والتأخير فصار هذا الوقت في حقه بمنزلة شعبان فيصح فيه من الصيام ما يصح
منه النفل ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يجوز على هذه الرواية رمضان من المسافر
الا بنية من الليل كما قال زفر لعدم التعيين عليه لكن المذهب انه لا فرق بين المسافر
والمقيم في عدم اشتراط تبييتها كما هو المقرر في الفروع **قوله** فالاصح انه يقع
الخ احترز بالاصح عما قيل انه يقع على الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة وعن
النفل على مقتضى رواية الحسن **قوله** لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح
نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت اذ الوقت انما يصير بمنزلة

شعبان على رواية الحسن اذ لتحقق الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح
النفل او واجب آخر **قوله** كقضاء رمضان فيه نظر فانهم جعلوا قضاء رمضان
من الواجب المطلق فكيف يجعله قسما من الواجب المقيد فتدبر ويمكن ان يجاب انه
لتقدره بالايام دون الليالي صار من المقيد بخلاف الزكوة فانها غير مقدرة بوقت
ليل او نهار فكانت مطلقة فعلى هذا كونه موقتا عبارة عن اختصاصه بالنهار
والمقسم اعم من ذلك وجه قول الجمهور ان تعريف المطلق وهو ما يتعلق بوقت
محدود وتعلقه لا يكون للاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل قضاء ينطبق
عليه لانه لا يفوت الا بالموت فتنبه لذلك **قوله** واما كون الوقت معيارا فظاهر
اي لكونه مقدرا به اذ لا يتصور قضاء يومين في يوم واحد **قوله** فلان السبب في
القضاء ما هو سبب في الاداء وهو شهود الشهر فيه شيء لان المراد بقولهم القضاء
يجب بما يجب به الاداء هو الامر الذي يتعلق به وجوب الاداء لا سبب نفس الوجوب
ويمكن ان يجاب بان وجوب الاداء لما كان مقارنا لنفس الوجوب في الصوم وثبوتهما
لشيء واحد احدهما بعبارته والاخر باشارته كما بيناه صح ان يقال سبب القضاء
شهود الشهر وان كان هو سبب نفس الوجوب لان سبب وجوب الاداء
انما هو الامر بقوله فليصمه فتنبه لذلك **قوله** قلنا النذر المعين من القسم
الثالث الخ حاصله ان جعله من القسم الثاني انسب لوجهين كونه معيارا او شرطا
بخلاف القسم الثالث فانه مشابه له بوجه واحد وهو كونه معيارا والحاقه
بما ناسب بوجهين اولى مما ناسب بوجه ومن ثم ذكره اهل الاصول في القسم
الثاني واقتصروا في امثلة الثالث على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني اداء و

لا يخفى ان جواب الشارح لا يحسم مادة الاشكال بخلاف ما ذكرناه **قوله**
بنية واجب آخر كالكفارة او القضاء فاذا ادى الناذر صوم الوقت عن
قضاء او كفارة وقع عما نوى اذا نوى من الليل لان القضاء والكفارة من محتملات
الوقت فيشترط لهما النية من الليل اما اذا نوى من النهار فانه يقع عن صوم
الوقت وهو المنذور لان النية من النهار في حق القضاء والكفارة لغو
قوله لان تعين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر الخ اورد عليه ان التعيين
باذن الشارع حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغي ان يتعدى الى حقه واجيب بانه
اذن مقتصر على ان يصرف في حق نفسه اعني العبد واورد لما لم ينفذ الى حق صاحب
الشرع بقي الوقت محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين و
لا يتأدى بمطلق النية كالظهر عند ضيق الوقت واجيب بان صوم القضاء والكفارة
وان كان من محتملات الوقت لكن اصل المشروع فيه النفل الذي صار واجبا بالنذر
وهو واحد فينصرف مطلق النية اليه وكذا نية النفل بخلاف الظهر المضيق فان تعيين
الوقت للواجب بعارض التقصير بتأخير الاداء الى زمان التضييق فلا يتعين الوقت له
بعد ما كان غير متعين له لان ما بالاصل لا يزول بالعارض **قوله** ولا يحتمل الفوات اي
هذا النوع ما دام من عليه حيا لانه موقت بالعمر ولا يتعين عليه اداؤه الا في آخر جزء من
حياته فاذا مات ولم يؤد انتقل ذلك الى الكفارة كما في التلويح الخ **قوله** في المتن بشبه
المعيار والظرف الخ لا يخفى ان في كل من الشبهين تسامحا لان المعيار شرطه ان يستوعب
اركان المؤدى جميع الوقت كالصوم والحج ليس كذلك وحقيقة الظرف ان يسع
الوقت الواجب وغيره من جنسه ووقت الحج لا يسع الا الواجب ولا عبرة بكون اركانه تغيض

عنها الوقت **قوله** في المتن كالحج اطلاق الاشكال على الحج مجاز اذ الاشكال في وقته
لا في نفسه فيكون من اطلاق الحال وارادة المحل ثم ان الاصوليين ذكروا الاشكال وجهين
كما بينهما الشارح وذكر فخر الاسلام وجها آخر حيث قال في شرح التقويم ووقت الحج وقت
جعل ظرفا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له ظرفا في هذه
السنة وقع الشك في ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق الفوت فسميناه مشكلا
وهذا هو الصحيح انتهى وظاهر هذا انه مخالف للوجهين المذكورين لان الوجه الاول بالنسبة
الى المعيارية والظرفية والوجه الثاني بالنسبة الى الوقت وهذا بالنسبة الى الاداء لكن في
المعنى يرجع الى الثاني لان الاداء لا ينفك عن الوقت لكن ذكر الظرفية المختصة فيه تسامح
كما لا يخفى **قوله** ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد ولا اشكال
ذلك بتأخير النبي عليه الصلوة والسلام الحج الى سنة عشر من الهجرة وقد فرض في سنة
ست منها لان اشتغاله بالجهاد وما الله تعالى اعلم به سوغ له ذلك على ان مدار
الليل وهو الشك في الحيات الى قابل مفقود في حقه عليه الصلوة والسلام لانه كان متيقنا
بحياته الى ان يبين للناس امور الحج وعن ابي حنيفة روايتان اصحهما كقول ابي يوسف
قال الكرخي وجماعة من مشايخنا هذا الخلاف بناء على ان الامر المطلق لا يوجب الاداء
على الفور عند ابي يوسف وعند محمد على التراخي والذي عليه جمهور مشايخنا ان الامر
المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف ومسألة الحج مسألة مبتدأة **قوله** فلنا لا الخ حاصله
ان ابا يوسف حكم بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولذا اجاز اداءه
في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا
يأثم بالتأخير لو مات في العام الثاني بالاتفاق كذا قيل لو اثبت ان اشكاله لم يزل الخ فالاولى

لان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو
المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند م رح **قوله** واثر الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي
يوسف يأثم بالتأخير عن اول سني الامكان ولو حج بعده ارتفع الاثم ووقع اداء
كذا في المحيط قال صدر الشريعة في شرح الوقاية حيث قال ثمرة الخلاف انه اذا ادى الحج
بعد العام الاول يأثم بالتأخير عند ابي يوسف خلافا لمحمد وذكر ايضا انه لو لم يؤد في العام
الاول ومات يكون آثما اتفاقا فان ادى بعد ذلك يرتفع الاثم عند محمد وعند ابي يوسف
لا يرتفع اثم التأخير انتهى وفيه نظر لانه مخالف لما ذكره في شرح المغني للسراج الهندي
وغيره من انه انما يأثم اذا لم يحج حتى مات اما اذا حج قبل ان يموت فلا اثم فان قلت
فعلى هذا لا يظهر ثمرة الخلاف لانه ان لم يؤد يكون آثما اجماعا وان ادى لا يكون آثما اجماعا
قلت اذا اخر عن العام الاول بلا عذر تسقط عدالته عند ابي يوسف حتى يترتب عليه احكام
الفساق من رد الشهادة وغيره وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه الفوات
بالتأخير لظهور علامات تقتضيه فانه ح يصير مضيقا عنده ويتعين له اشهر الحج من ذلك
العام لان العمل بالدليل الظني واجب عنده عدم غيره بخلاف ما لو مات فجاءة بعد
التمكن حيث لا يلحقه اثم عنده لعذر اعتباره الاستصحاب هذا اذا لم يحج بعد التمكن حتى مات
اما لو حج قبل ان يموت فلا اثم اتفاقا **قوله** ولقائل ان يقول الخ الجواب بالفرق
بين وقت الصلوة ووقت الحج ان وقت الصلوة ظرف موسع محض والتوسعة
افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط بعارض التقصير بتأخير الاداء الى
زمان التضييق بخلاف وقت الحج فانه لم يتمحض كوقت الصلوة بل له شبه بالموسع
وشبه بالمضيق كما عرفت فشبهه بالمضيق جاز عن الفرض بالاطلاق وشبهه

بالمو

بالموسع لم تجز عن الفرض بتعيين نية النفل لان ماله شبه باصلين يوفر عليه حظهما
مع امكان التدارك في مسألة ضيق الوقت في وقت لا يتوهم سعة في الغالب طرو
الموت المفوت لمكنة الخلوص عن عهدة الواجب وعدم امكانه فيه في مسئلتنا هذه
قوله بخلاف الحج فانه قابل للنفل لا يخفى ان هذا اثبات لا الزامي فان الخصم يمنع
ذلك **قوله** والكفار مخاطبون هذه المسئلة مذكورة في آخر اصول فخر الاسلام
وغيره في بيان الاهلية وما ذكره المصنف له مناسبة في الجملة حيث ختم مسائل الامر بمسئلة
الكفار لانها من متعلقاته **قوله** لانه عليه الصلوة والسلام بعث الى الناس كافة
يفهم منه خروج بعثته الى الجن والملائكة لان مفهوم وراء الكتب حجة وليس كذلك
لان بعثته عامة **قوله** في حكم المؤاخذة في الآخرة متعلق بالشرائع خاصة وقوله
بلا خلاف يتعلق بالكل **قوله** فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات لان نفس
الامر اللزوم والاداء وهم انكروا اللزوم وذلك كفر منهم لانه بمنزلة انكار التوحيد
ولهذا قال محمد في السير الكبير من انكر شيئا من الشرائع فقد ابطل كلمة لا اله الا الله
وذلك ان تقول ترك الاعتقاد كفر لان الايمان هو تصديق الرسول بما جاء به
والكفر عدم ذلك لانهم اذا لم يصدقوه لم يعتقدوا ما جاء به والجواب انه لا يمتنع
ان يخاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب بوجوب العبادات المشروط
صحتها بالايمان فيقول اوجبت عليك العبادة واوجبت عليك تقديم
الايمان عليها وقد وقع شرعا وهو قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له
قوله ويؤتوا الزكاة والضمير عائد الى المذكورين اولا وهو صريح في الباب وهم انهم
مؤاخذون في الآخرة حتى يعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في

الدنيا اصلا بقي شيء وهو انهم قالوا ان الكافر لا تناهي لمراتب عذابه فما فائدة
قولهم يعاقبون زيادة على عقوبة الكفر بين الاعتقاد فتأمله **قوله** ما سلككم في
سقر اورد الآية دليلا على انهم يخاطبون بالعبادات في حق المواخذة على ما
هو المتفق عليه ظاهرا والتحقيق ان محل الوفاق انما هو المواخذة في حق الآخرة
على ترك اعتقاد الوجوب ومحل الخلاف المواخذة على ترك العمل وكلام الماتن
يشملهما والآية تصلح تمسكا للوفاق والخلاف **قوله** يعني من المسلمين المعتقدين
فرضية الصلوة رد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل وظاهر الآية دليل للقائلين بانهم
يخاطبون ايضا بالشرايع في حق وجوب الاداء في احكام الدنيا لانهم اخبروا بانهم
استحقوا النار بترك الصلوة واجيب بان اهل الكتاب كانوا يصلون في الدنيا
فتعين المجاز **قوله** لم يريدوا ان اداءها كان واجبا عليهم في حال الكفر اه يعني
لفقد الشرط وهو الاسلام ونوقض بان التكليف بالفعل حال عدم شرط
الشرعي غير ممتنع والا لامتنع بالصلوة حال الحدث اجيب بتمكن المحدث من الاداء
بعد رفع الحدث دون الكافر ولهذا لا يجب القضاء عليه بالاجماع وبان الطهارة
تابعة لوجوب مشروطها والايمان يجب قبل الفروع **قوله** ولا قضاؤها واجب
عليهم بعد الاسلام لانه يجب ما قبله وفيه شيء فان الكافر اذا اجنب ثم اسلم
يلزمه الغسل على الصحيح فلم يجب ما قبله واجيب بان الجنابة صفة ممتدة بعد
الاسلام والامور الممتدة لبقائها حكم الابتداء واعلم ان الشارح لم يستدل
لهذه المسئلة الى المخالف لان الآية السابقة تصلح دليلا لها بطريق الحقيقة كما
تصلح دليلا لمحل الوفاق بطريق المجاز **قوله** بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات

لشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وكان
حق العبارة ان يقال بل ارادوا انهم يخاطبون باداء العبادات بشرط تقديم
الايمان اذ محل الخلاف انما هو وجوب الاداء في احكام الدنيا لا العقوبة في الآخرة
فان ذلك ليس محل الخلاف فانما هو متفق عليه فتأمله **قوله** فان قلت الخ هذا
السؤال نشأ من قوله بشرط تقديم الايمان وحاصله ان الايمان اصل العبادات
ورأس العبادات فكيف يجعل شرطا وتبعا لوجوب الفروع اذ فيه قلب الموضوع **قوله**
قلنا الخ واجيب ايضا بان كون الايمان اصلا في نفسه لا ينافي كونه شرطا في صحة غيره
كالصوم بالنسبة الى الاعتكاف وفيه شيء فان هذا قياس مع الفارق لان
الايمان اصل من كل وجه والصوم في الاعتكاف شرط غير محض لكونه عبادة
مستقلة بخلاف الوضوء فانه شرط محض واما ما ذكره الشارح من الجواب
من ان وجوبه ثابت بالدلايل المستقلة به ففيه شيء آخر لان كون الايمان مامورا به
بدليل مستقل ليس كلاما فيه وانما الكلام في ثبوته ضمنا وتبعا للامر بالعبادات
وهو لا يجوز لما عرفت واما تمثيله بمسئلة السيد فغير صحيح لانه لا يدل على ثبوت
الحرية اقتضاء وانما تثبت بقوله انت حر وح لم يبق عليه كلمة لعدم ولايته و
هذا يدل على بطلان الامر بالتزوج اربعا لا على صحته فلا يكون مثالا لما نحن فيه
قوله والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل من العبادات وهو قول علماء
ما وراء النهر من مشايخنا واليه ذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر
الاسلام وهو المختار عند المتأخرين وجواب هذه المسئلة وان لم ينقل عن ائمتنا
الا ان ما ذكره محمد في المبسوط من ان من نذر ان يصوم شهرا ثم اسلم لا يجب

عليه ذلك الصوم المنذور بمثابة النص بل هو صريح فيه لان منافاة الكفر الاصلي
لوجوب اداء العبادة فوق منافاة الردة له **قوله** فقوله عليه الصلوة والسلام
لمعاذ رض الحديث متفق عليه وجه الاستدلال انه ان ما ذكره عليه الصلوة والسلام
من الشرايع بعد الايمان مترتب على الاجابة الى الايمان اما عند القائلين بان التعليق
بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظ واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية
لانه دليل على عدم الفرضية على ما يأتي ان شاء الله تعالى في بحث مفهوم المخالفة
كذا قاله بعض الشراح المحققين واعترض بان قوله اما عندنا فلعدم الدليل مم
فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط
هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية **قوله** قيد بما يحتمل الخ لا حاجة الى بيان هذا
القيد لانه تقدم اول المسئلة **قوله** محل الخلاف الخ ولو قيل مبنى الخلاف على
كون الشرايع داخلة في مفهوم الايمان وغيره داخلة لكان له وجه والله اعلم
قوله قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والعدم وان
كان سابقا على كل ممكن الا انه لاحق له ايضا مع كون الوجود اشرف وقيل لان
النهي مركب والامر مفرد غالبا والمفرد مقدم طبعا فقدم وضعا وقيل لان بيان
موجب النهي يتوقف على بيان موجب الامر والموقوف عليه يجب تقديمه على الموقوف
قوله وهو قول القائل لغيره على الاستعلاء لا تفعل وليس المراد من لا تفعل خصوص
هذه الصيغة بل اعم من ان تكون صريحة او مؤولة ليدخل وذروا البيع فانه بمعنى
لا تبايعوا واعلم ان ذكر الاستعلاء ليس بظاهر لان المعرف هو النهي الذي يجب امتثاله
من الشارع بقرينة قوله ضرورة حكمة الناهي ولا يجب ذلك الا اذا كان الناهي اعلى

مرتبة

مرتبة في نفس الامر وقيل هو طلب ترك الفعل وقيل هو طلب كف عن فعل استعلاء
مدلولا عليه بغير كف وقيل هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه وهذه العبارات
بعضها قريب من بعض والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا
لفظيا او معنويا كما سبق في بحث الامر من المزيف والمختار ههنا وقد ذهب جماعة من
المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس عدم الفعل لان عدمه مستمر من الازل فلا
يكون مقدورا للعبد ولا حاصلا بتحصيله بل المطلوب به كف النفس عن الفعل فيكون
مفهومه وجوديا فيشارك الامر في ان المطلوب بهما الفعل الا ان المطلوب بالنهي فعل
مخصوص وهو الكف عن فعل آخر وذهب جماعة اخرى الى ان المطلوب به عدم الفعل
وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمراره وله ان
لا يفعل فيستمر **قوله** وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه يعني اقتضى حرمة او كراهة
اشار بلفظ الاقتضاء الى ان صفة القبح لازمة للمنهي عنه متقدمة على وروده شرعا
بمعنى انه كان قبيحا فنهى الله تعالى لا ان النهي يوجب قبحه كما هو رأي الاشعري على ما
مر في الامر وللقائل ان يقول هذا انما يأتي فيما قبح لعينه وهو الافعال الحسية دون
الشرعية لان قبحها انما عرف بالشرع اذ هي في نفسها حسنة **قوله** ضرورة حكمة الناهي
فان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما انه لا يأمر الا لحسنه لقوله تعالى ان الله يأمر
بالعدل والاحسان الخ وفيه نظر لجواز تحريم ما لا مفسدة فيه عقوبة لمخالفة وحرمانا او
تعبدا اما التحريم للحرمان فكما حرم على اليهود كل ذي ظفر وكما حرم عليهم الشحوم
من البقر والغنم عقوبة لهم لا لمفسدة فيه لما احل لنا ذلك مع انا اكرم عليه منهم
ونص على ذلك بقوله تعالى وجزيناهم ببغيهم وانا لصادقون واما التحريم التعبدي فكما

في تحريم الصيد حالة الاحرام واجيب بانا لا ندعي ان في كل منهي عنه مفسدة
بل نقول ان الحكيم لا ينهى الا عن القبيح غاية ما في الباب انا لا ندرك قبح بعض في
البعض وذلك لا يوجب العدم في نفسه **قوله** وبيان الاحتمالات في الحسن
من انه شرعي او عقلي اتيته منها اي في قبح المنهي عنه لكونه مقابل الامر وقيد الاختلاف
بالحسن اي لان من قال ان الامر يوجب التكرار لا يتاتى له ان يقول ان النهي يوجب
التكرار **قوله** اما ان يكون قبيحا لعينه عرف بما لا يكون مشروعا باصله ووصفه
وحكمه حرمة المباشرة وعدم افادة الملك **قوله** او لغيره وعرف بما لا يكون مشروعا
باصله دون وصفه وحكمه كراهة المباشرة وافادة الملك بالقبض **قوله** او الخلل
الوارد اي بيان كون القبح باعتبار وصفه توضيحه ان المعنى الموجب للقبح غير الصوم
لكنه اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية
وهو في نفسه حسن لكنه قبيح بمعنى انه يوم عيد وضيافة واضافة للوقت الذي
هو داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الوارد في الصوم من قبل الوقت غير لازم الصائم
من الوصف له لعدم تصور انفكاك الوقت عنه لكونه جزءا منه ووصف الجزء وصف
الكل **قوله** كما اذا باع حالة السعي في الطواف اي هكذا قالوا في شرح الكنز وهذا
مشكل فان الله تعالى نهى عن البيع مطلقا فمن قيده ببعض الوجوه يكون تخصيصا
وهو نسخ فلا يجوز بالرأي انتهى ويمكن الجواب عنه بان النهي المطلق لمعنى في غيره والنهي
اذا كان لمعنى في غيره لا يوجب الفساد لكن يعكس على هذا ان العبرة لعين النص لا
لمعناه على ان الكلام ليس في الفساد بل في الكراهة من انه هل يكره البيع حالة السعي ام لا
قوله لانه زوال الاذى عن الحيض اي هذا الاعتراض اورده الفاضل السمرقندي

حيث

١٢٥

حيث قال وفيه بحث اذ لا نم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حالة الترك
اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في البيع مطلقا ولا نم انفكاك الشغل عن الصلوة في الارض
المغصوبة اذ الكلام في الصلوة المقيدة بكونها في الارض المغصوبة لا في الصلوة مطلقا
وكذا الكلام في انفكاك الاذى عن الوطئ حالة الحيض واجيب بان هذا مما يلزم ان
لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك في الجملة وهو مم وانما قلنا ذلك لان غرضهم
بيان الفرق بينه وبين القسم الذي قبله اذ الانفكاك لا يتصور فيه اصلا بخلاف هذا
القسم فان ذلك ينفك في الجملة وكيف لم يريدوا ذلك وكل عاقل يعلم ان ترك
السعي لا ينفك عن البيع الذي ترك به السعي وان الشغل لا ينفك عن الصلوة
في الارض المغصوبة حالة الغصب **قوله** فاوجب فساد المشروع المراد بالفساد
الجواز مع كراهة التحريم كذا قالوا وفيه نظر فانه يشكل بعض افراد القسم الثاني كالصلوة
في الارض المغصوبة فانها جائزة مع كراهة التحريم مع ان المعنى المقتضي للقبح ليس وصفا
لازما واجاب بالفرق بان الصلوة في الارض المغصوبة يلزم بالشروع حتى لو افسدها
قضاها بخلاف صوم يوم النحر حيث لم يلزمه الاتمام ولو افسده بعد الشروع
لم يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية والحاصل ان الكراهة في القسم الاول اشد من
الثاني وقد مر الجواب عن الاشكال في كون الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة
باصلها ووصفها من غير فساد ولا نقصان مع كراهة التحريم فلا تغفل **قوله** لانه
بنفس الشروع صار واجبا حتى يحنث في يمينه وفيه شيء لان كلامنا في الصوم
الشرعي وهو من الفجر الى الغروب دون اللغوي ولذا يثاب على امساك بعض
اليوم ويمكن ان يجاب بان الصوم مما لا يتجزى ومن ثم كان وجود المنافي في بعضه كوجوده.

فى كله اعتبارا بخلاف الصلوة فانها لا تطلق على ما دون الركعة **قوله** واجب
عند البعض يعنى من الحنفية وهو ابو يوسف واما فى ظاهر الرواية لم يلزم بالشروع
ولا يجب اتمامه اذ لا يجب المنهى عنه بل وجب قطعه اجابة لحق الشارع ولا يجب عليه القضا
لاذن صاحب الشرع فى قطعه كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لا يجب عليه شى و
حاصل ما ذكر فى الشرح ان وجوب تقرير ما انعقد مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك المعصية
فانه قطعى فترجح جانب الترك وفيه شى لانا لا نم رجحان الترك على الفعل مثل الالتزام
الشبى واذا بالنظر الى تقرير المعصية حرام وايضا لم يلزم القضاء نظرا الى انعقاد
الشرع لزوال العارض اذ المنع من المضى انما كان للعارض **قوله** فترجح جانب الترك
تقديما للحظر على الاباحة وفيه شى لان العبادة تحتاط فيها فكان ينبغى ترجيح جانب الفعل
قوله فلم يلزم القضاء اذا افسده هذا ظاهر الرواية وعن ابى يوسف ومحمد يجب القضا
قياسا على الصلوة فى الاوقات المكروهة **قوله** واما صح نذره اه يعنى انما صح النذر بالصوم
فى الايام المنهية فى الظ لان الصوم بنفسه طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة
الله تعالى وهو فى فعل الصوم لا فى ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم
جهة طاعة وجهة معصية وصحة انعقاد نذره من جهة كونه طاعة وعدم لزوم قضاء
نفله بالافساد من جهة كونه معصية **قوله** ولهذا لم يصح نذره اه هذا رواية
الحسن عن ابى حنيفة وظاهر الرواية عنه انه يصح وتحقيق رواية الحسن ان النذر ايجاب
بالقول وفى القول يمكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل و
فى الفعل لا يمكن التمييز بين الحقيقين ووجه ظاهر الرواية ما ذكرناه من ان وصف المعصية
متصل بالفعل لا بذكر الاسم وذكر الاسم يصدق بقوله لله على ان اصوم يوم النحر و

اصوم غدا وغد يوم النحر **قوله** بخلاف الصلوة اه يشير الى الفرق بين الصوم فى
الايام المنهية والصلوة فى الاوقات المنهية حيث لا تلزم بالشروع دون الصوم وتحصله
ان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا وجزءا من مفهومه وللصلوة
من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها فيكون كل جزء منه منهيا عنه لكونه صوما بخلاف الصلوة
فان ابعاضها لا تطلق عليها الاسم ما لم تجتمع والمنهى عنه هو الصلوة فما انعقد
قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فالمضى فى حق ما مضى
امتناع عن ابطال العمل وهو واجب وفى حق ما يستقبل تحصيل للطاعة وتحصيل
للمعصية لكونه مرتكبا للمنهى عنه وهو الصلوة فى هذا الوقت فيكون المضى طاعة
ومعصية وامتناعا عن المعصية وهو ابطال العبادة لا يقال ترك المضى لا يكون
ابطالا لان الابطال فى ما مضى محال لانه عرض لانا نقول الاجزاء المتقدمة اعطى لها
حكم الجواهر والاتيان بالباقى شرط لبقاء المتقدمة عبادة فترجحت جهة المضى لان
فيه جهتى طاعة وجهة معصية وجهة الترك فيه جهة طاعة وجهة معصية فاذا افسدها
فقد افسد عبادة وجب عليها المضى فيها فيلزم القضا خلافا لزفر ويجب القطع و
القضاء فى وقت غير مكروه فى ظاهر الرواية ولو اتم خرج عن عهدة ما لزمه بذلك
الشروع ولك ان تقول كون ما انعقد لم يسم صلوة تقتضى عدم القضاء اذا افسده
ومقتضى لزوم القضاء انه يسمى صلوة فتأمله وايضا الصلوة الشرعية ركعتان
بدليل لو حلف لا يصلى صلوة لا يحنث الا بركعتين بخلاف ما اذا حلف لا يصلى فانه
يحنث بركعة هكذا فرق بعضهم وبعضهم لم يفرق والشارح مشى على ذلك لانه ذكر
اولا بالتنكير وثانيا بالتعريف فتنبه **قوله** حتى اذا ملك بلا قبض مع كراهة

التنزيه هذا هو المراد بالبيع الصحيح بخلاف الفاسد فانه يتوقف الملك فيه على القبض
وفي كون هذا البيع مكروها كراهة تنزيه هو المعروف في شرح الهداية فسر الكراهة
بعدم الحل حيث قال يكره اي لا يحل فيكون كراهة تحريم وبينهما تناف **قوله** ان اراد
بالكراهة كراهة التحريم وهو ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة اه هذا مخالف
لما قاله ابن الهمام وصاحب التحقيق من فاعل المكروه كراهة تحريم يستحق عقابا اخف
من عقاب فاعل الحرام وهو كالواجب بالنسبة الى الفرض والشارح تبع في ذلك سعد الدين
التفتازاني في التلويح **قوله** قلنا نختار انها كراهة تنزيه حاصله انه اختار الشق الثاني
وان الكراهة في القسم الثاني تنزيهية وهو انما يستقيم بالنسبة الى البيع وقت النداء
دون الصلوة في الارض المغصوبة ووطي الحائض كما ذكروه ولو اختار الشق
الاول لورد البيع وقت النداء على قول فكان اختيار الشق الاول اولى وقول السائل
لم يبق فرق بين القسمين قلنا نلتزم من هذا الوجه والا فالمضي لا يجب في صوم
يوم النحر ولا القضاء بخلاف الصلوة في الارض المغصوبة والوقت المكروه **قوله**
وفيه تأمل لان وطي الحائض اذا كان مكروها كيف تثبت حرمته لان كراهة التنزيه
بمنزلة المباح والحرام بمنزلة الفرض وبينهما تناف واقول محصل جواب الاكمل و
السكاكي ان الكراهة في القسم الثاني كراهة تنزيه لكن وطي الحائض ثبت حرمته
بالاجماع وان كان من افراد هذا القسم ولا بعد في اختلاف اوصاف جزئيات نوع
واحد بحسب مقتضيات الادلة والشارح رح ظن ان كراهة التنزيه جارية في جميع
جزئيات النوع الثاني كما هو الظاهر من قولهما نختار انها كراهة تنزيه فاشكل عليه
وطي الحائض بما ذكره اه لانه من الجزئيات وليس الامر كما ظن فتامل **قوله**

وهو القبيح لعينه وهذا لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي في المنهي عنه لا في
غيره ولا ضرورة ههنا تقتضي ترك هذا الاصل لان هذه الافعال توجد حسا فلا يمنع
وجودها بسبب القبح ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم قبيح لعينه ان القبيح بالنظر الى
ذاته لا الى امر خارج كما يدل عليه ظاهر العبارة فلا نسلم ان قبح شرب الخمر والزنا والقتل كذلك
فان قبح شرب الخمر باعتبار صيانة عقله ودينه وكذا لو اكره على الشرب لا يحل له الامتناع ولو كان
القبح لذاته لحل له الامتناع لان ما بالذات لا يزول بالغير وقبح القتل باعتبار الفساد في
الارض وقبح الزنا باعتبار اشتباه النسب فكل ذلك خارج عن حقايقها وان اردوا
غير ذلك مع انه خلاف الظاهر فلم يتبين واجيب بانه ليس المراد بقوله قبيح لعينه ان ذلك
الفعل قبيح من حيث الذات بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح
وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته فتأمله **قوله** الا اذا اقام الدليل على خلافه اي
خلاف هذا الاصل بان دل على ان هذا الفعل الحسي انما يقتضي القبح لغيره لا لعينه وحكم
النهي فيما قبح لعينه بيان ان المنهي عنه ليس مشروعا اصلا **قوله** كالنهي عن الوطي
حالة الحيض فيه نظر فان القبيح لغيره حكم المشروعية خصوصا اذا كان الغير مجاورا
فانه لم يؤثر في ازالة المشروعية لا اصلا ولا وصفا مع ان وطي الحائض حرام بالاجماع
كما ذكر فكان كصوم يوم النحر **قوله** وهي التي يتوقف تحققها على الشرع كالصوم والصلوة
والبيع والاجارة فان لها باعتبار ما اثبته الشارع لها من الشرايط والاركان الحقيقية
والتقديرية وجودا غير وجودها الحسي حتى حكم ببقاء الصوم بعد وجود المنافي حالة النسيان
وبصحة الصلاة مع فوات بعض الاركان والشرايط حالة الضرورة وبصحة فسخ البيع
والاجارة عند وجود المقتضي مع عرضية اركانها والعرض لا بقاء له وبتأخير حكم

البيع عنه وهو الملك عند خيار الشرط الى غير ذلك مما يبتنى على الوجود الشرعى دون الحقيقى **قوله** ولقائل ان يقول ما عددتم من الحسيات اه هذا البحث اورده بعض الشراح على الجواب الذى ذكره الشارح قبله وهو وارد لا محالة **قوله** فلا فرق بين القسمين فان اصلهما من حيث كونهما افعالا لا تعرف بالحس قبل الشروع واما من حيث كونهما على هيئات مخصوصة وكيفيات معلومة موجبة لاحكام مخصوصة فلا تعرف قبل الشرع فالفرق على الوجه الذى ذكروه لا يتم وفسر بعض الشراح الفعل الشرعى بما يكون له مع تحققه الحسى تحقق شرعى بشرائط واركان مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا الحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسى من الحركات والسكنات و الايجاب والقبول لكن لا يقال انه صلوة وبيع **قوله** والصواب ان يفسر الافعال الحسية اه كلام ظاهر حسن **قوله** فى المتن على الذى اتصل به وصفا لو قال على الذى قبح لغيره لكان اولى لان القسم الثانى وهو ما قبح لمعنى مجاور يصير خارجا عن القاعدة مع ان الكلام فى النهى عن الافعال الشرعية مطلقا ولانه فى مقابلة ما قبح لعينه فلا يكون هذا القسم فيما قبح لغيره فالصواب ان لا يذكر وصفا لكن يشكل قول الشارح بعد مشروعا باصله دون وصفه وكذا المصنف فى التفريع حيث خصها بما اتصل به وصفا او الصلاة فى الارض المغصوبة ونحوه مشروعة باصلها ووصفها فكل من التخصيص والتعميم لا يناسب بل الاولى التفصيل بان يقال بعد قوله على الذى قبح لغيره فان كان ذلك الغير وصفا متصلا يكون مشروعا باصله دون وصفه وان كان مجاورا يكون مشروعا باصله ووصفه وانما اثر فى الكراهة دون الفساد كما قال غيره

والحاصل

والحاصل ان الفعل الشرعى المنهى عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عندنا وباطل عند الشافعى حتى لا يترتب عليه الاحكام وعندنا يصح باصله ولا يفيد بوصفه لعدم الدليل على كون القبيح لوصفه **قوله** بما لم يتصرف فيه الشرع بتجويزه اه يعنى اذا عرفت هذه الافعال الحسية اثبت الشارع لها احكاما من غير ان ياذن فى فعلها بخلاف الشرعية فانها اذا عرضت يثبت لها الاحكام مع تجويزه اياها فى غير هذا المحل كالبيع كان يقول بيعوا حيث شئتم ولا تقولوا ازنوا واشربوا الخمر **قوله** الا اذا دل الدليل اه حاصله انه قد قام الدليل على بطلان هذه البيوع لعدم تصور انعقادها من الاصل لاضافتها الى غير المحل فان المضامين والملاقيح معدومة ولا بد لانعقاد البيع من محل وكذا صلاة المحدث معدومة شرعا وفيه شئ فان الكلام فى النهى وقد قالوا فى النهى عن بيع هذه الاشياء انه مجاز عن النفى كما ياتى فالاستثناء ح يكون منقطعا فتنبه له **قوله** وبما ذكرنا يعنى من قوله والنهى المطلق عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول الا اذا قام الدليل بخلافه وعن الامور الشرعية على الذى اتصل به وصفا الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه يعرف ان اطلاق النص عن قيد المطلق وعن الاستثناء بن ايجاز مخل لكن يمكن ان يقال الكلام فى النهى المطلق المجرد عن القرائن الدالة على قبح المنهى عنه لعينه او لغيره اما المقيد بها فمدلوله بحسبها من حرمة او كراهة ولا كلام فيه فليتامل **قوله** فان قلت النهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة اه وكذا الصلاة فى الاوقات المكروهة والبيع وقت النداء والسؤال وارد **قوله** فكان المراد بما اى بقوله

على الذي اتصل به وصفا ويكون التقدير وعن الامور الشرعية يقع على قبح لغيره فيه تأمل
لان كلامه مشعر بان الحكم المجاور حكم ما اتصل به وصفا وليس كذلك والامكان ينبغي ان
يتعرض لحكمه لا يقال مراد الشارح انه تركه وحكمه اسا وذكر الاشهر لا انه خال حكمه على
هذا الوصف لانا نقول بعد التسليم كلامه متناقض لانه في الجواب والتنظير اهم
من المجاور رتبة وكذا قوله خص ما اتصل به وصفا باعتبار القبح لغيره مع قطع النظر
عن خصوص الجهة وفيه ما علمت من التسوية المفهومة من كلام الشارح **قوله** خص ما
اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر قد يقال دعوى الكثرة والشهرة ممنوعة فلا بد
من بيان نكتة التخصيص وكان الاولى ان يقول وصفا او مجاورا **قوله** و
لو كان قبيحا لعينه يكون باطلا لارتفاع المشروعية اذ لا يبقى المنهي عنه مشروعا بعد
النهي حينئذ لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا والقبيح حرام لعينه فلا يكون
مشروعا اصلا فيكون القبح ثابتا على وجه يبطل المقتضي وهو النهي لان النهي حينئذ
لا يبقى نهيا بل يكون نسخا وهو باطل بخلاف النهي عن الافعال الحسية فان
القبح في عينها لا يؤدي الى ابطال النهي لان النهي فيها ناسخ لها لتحققها قبل
ورود الشرع والحاصل ان القبح العيني في الافعال الحسية لا يبطل النهي لتحققها قبله
فلا يتقدم بصفة القبح بخلاف الافعال الشرعية فانها لا تعلم الا من جهة الشرع
فيكون القبح لعينه مبطلا للنهي فالجمع بين العمل بحقيقة النهي وحقيقة القبح في الافعال
الحسية صحيح لانها لا تنعدم بصفة القبح فاما الجمع بينهما في الافعال الشرعية
فغير ممكن لانها تنعدم مع القبح الحقيقي لما علمت من ان بين المشروعية والقبح
تضادا لكن لما كان في الواقع ان الفعل الشرعي يتصف بالفساد دل على صحة ما

قلناه من جعل القبيح في الوصف دون الاصل فانا قد وجدنا ان الاحرام يتصف
بالفساد مع بقاء مشروعيته وذلك لان المحرم لو جامع قبل الوقوف بعرفة يفسد احرامه
ويجب عليه المضي شرعا وهذا دليل على الفساد **قوله** تحقيقه اي لم يتقدم ذكر النسخ حتى
تحقق الفرق بينه وبين النهي ولو قال لانه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم
المنهي عنه لا لامتناعه اختيارا وح لم يبق النهي نهيا بل يصير نسخا مع ان التغاير
بينهما ثابت بحقيقته اي لكان انسب كما فعله بعض الشراح **قوله** ان النسخ عبارة
عن رفع حكم شرعي اعترض عليه بان ما يثبت في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل
لم يثبت فكيف يبطل وايا ما كان فلا رفع وايضا الحكم وتعلقه العقلي قديمان لا
يقبلان الرفع واجيب بانه ليس المراد من الرفع البطلان بل زوال ما يظن من
التعلق في المستقبل يعني لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل
فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون وقيل الاولى انه بيان انتهاء مدة الحكم
بانتهاء مدته والمراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة قائمة بذاته تعالى لا يجوز انتهاؤه
وقيل المراد بالحكم المتعلق بالمكلف تعلق الحصر واجيب ايضا بان النسخ له جهتان
جهة بيان وجهة رفع فالاول بالنسبة الى الله عز وجل والثاني بالنسبة الى العبد
فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه **قوله** ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة
على المطلوب توجيه المصادرة ان المدعى هو ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه
وقد جعله جزءا من الدليل حيث قال والنهي تصرف في المخاطب بالمنع اه
قوله فان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية كالنهي عن
قتل الكلاب والنهي عن نكاح المتعة فانه نسخ ما كان قبله من الجواز فلا يكون

قلناه

النهی منافیاً للنسخ وقولهم الامتناع فی المنسوخ بناء علی عدم ذلک الشیٔ منسوخ
فلا یثاب علیه ممنوع فان شرب الخمر وکذا نکاح المتعة مع انه یثاب الان
بالامتناع عن شرب الخمر علی ان عدم شرب الخمر ونکاح المتعة بامتناع العبد
باختیاره لا العدم فی نفسه **قوله** فان تم هذا الدلیل هو قوله تحقیقه الخ فانه
اثبت به المغایرة بین النسخ والنهی **قوله** یبطل تلک القاعدة وهی ان النهی
قد یکون طریقاً للنسخ الخ وتجاب بان کون النهی طریقاً للنسخ مجاز والکلام فی حقیقة
النهی وح یتم الدلیل ولا تبطل القاعدة **قوله** وتمنع قولهم والا یکون مستحیلاً
یعنی لانم ان النهی یقتضی تصور المنهی عنه بکونه شرعیاً قولهم لو لم یکن مشروعاً
باصله لکان مستحیلاً قلنا لانم استحالته عقلاً والتکلیف انما یعتمد الامکان
من حیث الذات والامتناع بالغیر وهو عدم المشروعیة لا ینافی الامکان الذاتی
ومبنی التکلیف لیس الا علی الامکان الذاتی لما عرف من صحة التکلیف بما علم
الله انتفاء وقوعه مع کونه ممکناً کایمان ابی جهل ومن مات علی کفره **قوله**
والاقرب ان یقال الشیٔ اذا کان مشروعاً ثم نهی عنه دل علی ان عینه
لیس بقبیح اذ لو کان قبیحاً لعینه لما صار مشروعاً فی الجملة اذ القبح الذاتی
لا یجتمع مع المشروعیة والذاتی لا یزول فعلم ان النهی عن المشروع لیس بقبیح
فی ذاته فتعین ان یکون فی وصفه او مجاوره وبهذا الطریق یندفع جمیع
ما ورد لا بالطریق الذی ذکراولا **قوله** ای ولکون النهی الخ فیه کلام
لان المفرع علیه عام لصدقه علی الوصف والمجاور والفروع المذکورة انما
تناسب القبیح الوصفی دون المجاور وشرط التفریع اختصاص حکم المفرع علیه

بالفروع کلها وحکم المفرع ههنا لا یختص لان ما قبح لمعنی مجاور مشروع باصله و
وصفه مع انه مما قبح لغیره فظاهر کلام الشارح ان حکم ما قبح لغیره عدم المشروعیة بالوصف
دون الاصل ولیس کذلک علی انه یلزم منه ان یکون العلة اعم من المعلول لانه اذا
قیل لم کانت هذه الافعال مشروعة باصلها دون وصفها فیقال لان قبحها بالغیر فیقال
القبح بالغیر لا یصلح ان یکون علة لذلک لتخلف هذا الحکم عنها فی المشروعیة بالاصل و
الوصف مع ان شرط العلة الاطراد فافهم ولو قال ای لکون النهی عن الامور
الشرعیة یقتضی بقاء المشروعیة لکان اولی **قوله** کان الربوا الخ وهو عقد معاوضة
مال بمال وفی احد الجانبین فضل خال عن العوض یستحق بعقد المعاوضة
هذا التفسیر انما یتاتی اذا قدرت مضافاً فی عبارة المصر ای بیع الربوا فان
لم تقدر فالربوا فضل مال مشروط فی العقد لم یقابل بعوض لکن هذا التعریف غیر
منعکس فان بیع الدرهم بالدرهم نسیئة ربوا ولیس فیه فضل مال لا یقابله عوض
والتعریف الشامل عقد فاسد وان لم یکن فیه زیادة اللهم الا ان یقال المراد
بالفضل اعم من الحقیقی والتقدیری لکنه مجاز **قوله** کالبیع بشرط فاسد الخ ذکر فی
المنتقی انما یفسد البیع بالشرط الفاسد اذا ذکره بکلمة علی اما اذا ذکره بکلمة
الشرط کما اذا قال بعتک هذا ان تعطینی کذا فالبیع باطل انتهی والتوجیه ان علی
للالزام وان للتردد فیکون کتعلیق البیع بامر متردد فیه والتعلیق ینافی المقصود
من العقود التی للاثبات فلا یجوز فلذا کان باطلا وذلک لان التعلیق انما یصح
فی الاسقاطات کالطلاق والعتاق بخلاف الاثبات کالبیع والاجارة والنکاح
قوله وهو شرط لا تقتضیه العقد الخ احترز به عما تقتضیه کشرط الملک للمشتری

في المبيع وشرط حبس المبيع لاستيفاء الثمن وشرط استيفاء المشتري بالمبيع
لان هذا كله يثبت بمطلق العقد فلا يزيده الشرط الا تاكيدا **قوله** وفيه نفع
لاحدهما اما البايع فكما لو باع شيئا بشرط ان يقرضه المشتري درهما او يهدي
له هدية او باع دارا على ان يسكنها شهرا واما المشتري فكما لو اشترى ثوبا على ان
يقطعه البايع ويخيطه قميصا او قباء وكذا المنفعة اذا كانت لاجنبي نحو ان يقرضه
فلانا كذا فالتقييد باحدهما بناء على الغالب **قوله** او للمعقود عليه وهو من
اهل الاستحقاق على غيره بان يكون ادميا عاقلا كبيع عبد بشرط ان لا يبيعه
المشتري ولا يهبه او يعتقه او يدبره ولا بد من تقييد المنفعة بعدم ورود الشرع
بها ليخرج شرط الخيار والاجل فان البيع جائز فيهما مع وجود شرع فيه نفع لاحد المتعاقدين
لان الشرع ورد به واحترز بهذا عما لو اشترى دابة او ثوبا بشرط ان لا يبيعه
او لا يهبه فان الشرط باطل والبيع صحيح في ظاهر المذهب وعن ابي يوسف ان
البيع فاسد **قوله** والحرمة لا تنافي ملك اليمين هذا جواب سوال تقديره كيف
يفيد البيع الفاسد الملك مع انه حرام لان النهي يقتضي التحريم واجاب
بان الحرمة لا تنافي ملك اليمين وذلك لان البيع شرط لملك اليمين والتحريم
لا يضاده لان التحريم يضاد الحل دون الملك فامكن الجمع بينهما والحل تابع لا مقصود
لازم فقد توجد وقد لا توجد ولهذا شرع البيع في موضع لا يحل مباشرته كالاخت
رضاعا والامة المجوسية والعبيد والبهائم وهذا بخلاف النكاح حيث لا ينفك
عن الحل ولذا لم يشرع في موضع لا يحل كالام والبنت فالنكاح ينتفي بانتفاء الحل
لان الحل لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم بخلاف الحل في البيع فانه غير

لازم **قوله** كجلد الميتة فيه تامل لان جلد الميتة لا تملك بالبيع لانه ليس بمال وانما تملك
بارث او وصية وكذا الخمر والخنزير يملكهما المسلم بالارث ويوكل من يبيعهما وجعل صاحب
المحيط جلد الميتة كالخمر لانه مرغوب فيه وجعله صاحب البزدوي كالميتة لاجزائها و
هذا كله قبل الدباغ اما بعد الدباغة فيباع وينتفع به لطهارته فان قلت نجاسة الجلد
لما اتصل به من الرطوبات النجسة فكان ان يجوز بيعه كالثوب النجس اجيب بان
بان الرطوبات النجسة في الجلد باعتبار اصل الخلقة فيمنع وجودها فيه جواز بيعه و
والنجاسة في الثوب ليست كذلك فلا يمنع وجودها فيه جواز بيعه **قوله**
واما في صوم يوم النحر وايام التشريق فان الصوم مشروع باصله لكونه امساكا
لله تعالى على قصد القربة والنهي انما تعلق بوصفه وهو كونه مستلزما للاعراض
عن الضيافة الموضوعة بلحوم القرابين في هذا الوقت وهذا الاعراض وصف
لازم للصوم لا لنفسه لتصوره بدونه في الجملة وهذه آية المغايرة لكنه لا ينفك في
هذه الايام فيكون وصفا متصلا وصار مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
فيحكم بفساده فان قلت لو كان النهي للاعراض لكان ينبغي ان ياثم من لم
ياكل بدون النية قلت من لم ياكل بدون النية لعدم الطعام او للحمية او لعدم
الاشتهاء لا ياثم لانه ترك عن عذر اما من لم ياكل مع القدرة على الطعام
وعدم العذر فلا نم انه لا ياثم قال السمرقندي وفيه بحث لان الامساك انما
يكون لله تعالى ان لو كان باذنه ونهار الضيافة اخرجه صاحب عن كونه وقتا
للصوم كالليل واجيب بانا سلمنا ان الامساك انما يكون لله تعالى بذلك
القيد لكن لا نم ان النهي ورد عن الصوم بعينه حتى ينقطع الاذن بل ورد

عن الاعراض عن الضيافة فى المعنى الان الاعراض لما كان لازما للصوم اضيف
النهى اليه فصار الصوم منهيًا لغيره لا لذاته فبقى الصوم ماذونا فيه بالنظر الى اصله
قوله و نهار الضيافة اخرجه صاحب الشرع بم لان النهى الوارد بقوله لا تصوموا
فى هذه الايام لا تقتضى خروجها عن الوقتية بل بقاؤها محلا لها لما بيناه من اقتضاء
النهى التصور وفى الطريقة المعينة والتحقيق ان صوم هذه الايام يشتمل على تركين
ترك للمفطرات الثلث وترك اجابة الدعوة فبالنظر الى الاول يكون عبادة وبالنظر
الى الثانى يكون منهيًا عنه لما فيه من ترك اجابة الدعوة والضد الاصلى للصوم (الواجب نسخه)
هو الاول دون الثانى لاختصاص الثانى بهذه الايام فصار الترك الاول بمنزلة الاصل
والثانى بمنزلة الوصف فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا باصله دون وصفه
فكان فاسدا **قوله** و لهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح هذا ظاهر الرواية
وروى ابن المبارك عن ابى ح رح انه لا يصح وهو قول زفر والشافعى ان صومه
غير مشروع عندهم **قوله** ولكن يفطر ويقضيه لانه لا ينفك عن الوقوع فى المعصية
قوله اذا اتصل به القبض لا بد ان يقول باذن المالك لان القبض لو لم يكن باذنه
لا يفيد الملك ويكتفى بالاذن دلالة بان يقبضه المشترى بحضرة البائع ولا يمنعه
واما بعد الافتراق لا بد من اذن صريح اذا لم ينقد الثمن او كان الثمن خمرا واما
التخلية فليست بقبض على الصحيح كذا فى المجتبى وفى الخلاصة التخلية قبض فى البيع
الفاسد **قوله** لكون سببه فاسدا عبر ابن الهمام بالضعف وحاصله انه
سبب فى محظور وما هو سبب محظور طلب الشرع دفعه بالقدر الممكن وان رتب
وحيث امرنا باعدامه بعد فعله صار ضعيفا وربما حكم السبب يتاخر عنه فى الشرع

بسبب من الاسباب فاخرناه الى القبض ليتاكد العقد به فيوجب ح حكمه كالهبة لما ضعف
السبب لم يثبت الملك فيها الا بالقبض انتهى وبيان ضعف السبب فى الهبة
لانها مال ليس فى مقابلته مال والاصل ان مال الانسان لا يخرج عن ملكه الا فى مقابلة
مال وقوله حكم السبب قد يتاخر عنه كما فى البيع بشرط الخيار والبيع الموقوف **قوله**
وفى الهداية وهكذا فى شروح الجامع الصغير وغيرها قال بعض الشارحين فمن
هذا عرفت ان الخانقاهى غلط المذهب حيث قال فكان اثر صحة النذر فى وجوب
القضاء لا فى الاداء انتهى واقول ان اراد الخانقاهى بقوله لا فى الاداء اى
فى وجوب الاداء فقد اصاب ولم يغلط كما هو الظ وان اراد لا فى جواز الاداء فقد
سهى **قوله** وهو الدرهم الزايد فى الربا الخ حاصله ان بيع الربوا مشروع
باصله لوجود ركنه واهله فى المحل وغير مشروع بوصفه وهو الفضل الخالى عن العوض
الذى به تفوت المساواة التى هى شرط لجواز العقد فى الربويات وشرط الشئ تابعه
فيكون وصفا اذ المراد بالوصف ما لا يكون قوام العقد به وهذا كذلك فان قلت
المشروط بدون الشرط باطل كالصلوة بدون الطهارة قلت هذا انما
يتوجه ان لو كانت المساواة شرطا لانعقاد البيع ووجوده شرعا وهو مسلم
بل شرط لصحة فتبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع لجواز
ان يكون فاسدا بخلاف الطهارة فانها شرط لوجود الصلوة ويتقدم عند عدمها
ولو سلم انها شرط لصحتها لكن الصلوة لا توجد مع الفساد بخلاف البيع
قوله والشرط الفاسد فى البيوع الفاسدة حاصله ان الشرط الفاسد فى
معنى الدرهم الزايد من حيث انه فضل خال عن العوض يستحق بعقد المعاوضة

فيكون فى معنى الربوا وقد نهى النبى عليه الصلوة والسلام عن بيع وشرط والنهى لحج
للشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة والشرط
امر زايد على البيع لازم له لكونه شروطا فى نفس العقد وهو المراد بالوصف فى
هذا المقام **قوله** والخمر مال غير متقوم الخ حاصله ان البيع بالخمر بان يجعل
الخمر ثمنا لا مبيعا مشروع باصله لوجود ركنه من المتبايعين وهو قولهما بعت و
اشتريت فى محله وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الثمن
تبع فى البيع فشابه الوصف من هذا الوجه لان المقصود من البيع هو المبيع ولهذا
يشترط وجوده ويؤثر هلاكه وانما كان الخمر مالا غير متقوم لان المتقوم
ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وهى ليست كذلك ولهذا لا يجب الضمان
باتلافها اذا كانت لمسلم فصلحت ثمنا من وجه دون وجه فلا يمتنع اصل الانعقاد
فصارت مشروعا باصله دون وصفه فقلنا بالفساد لا بالبطلان لكون الثمن
غير مقصود لانه وسيلة الى الاعيان وان اورد ان الثمن ركن البيع اذ البيع كما لا يتحقق
بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان المبيع
ولانم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا واجيب بان ذكره ركن لا وجوده والكلام فيه
لانعقاد الاجماع على ان من اشترط شيئا بثمن وليس فى ملكه شئ يجوز ولا يلزم من
عدم التقوم بطلان المالية لانهما معنيان منفكان لما مر وهذا بخلاف بيع الخمر
بالدراهم حيث لا ينعقد لان الدراهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة وهى
لا يصلح لذلك لعدم تقومها فلا ينعقد البيع لانعدام المحلية بخلاف بيع الخمر بالعبد
فانه فاسد كبيع العوض بالخمر لان هذا بيع مقايضة وكل واحد يصلح ثمنا ومثمنا

بخلاف بيعها بالدراهم لانها تعينت فيه مبيعة وبخلاف البيع بالميتة وبجلدها
حيث لا ينعقد سواء كانت ثمنا او مثمنا لانعدام المالية حالا ومآلا وانما تحدث
المالية فى الجلد بصنعة الدباغة فلا يكون مالا قبلها فانعدم البيع فيه حتى لو قضى القاضى
بجوازه لا ينفذ كذا ذكره السرخسى ويشكل على كون جلد الميتة ليس بمال مسئلة ذكرها
قاضيخان فى فتاواه وغيره وهى رجل له غنم للتجارة تساوى نصابا فماتت
قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها فبلغ قيمة جلدها نصابا فتم عليه الحول كان عليه
الزكوة فلو لم يكن للجلد قيمة قبل الدباغ لكان بمنزلة هلاك النصاب فى اثناء الحول
ثم وجوده فى آخره وفى الكشف المراد بالميتة التى ماتت حتف انفها اما التى ماتت
بالخنق او الجرح فى غير محل الذبح فالبيع فيها فاسد هذا ولم يتعرض الشارح رح لبيان
كون صوم يوم النحر مشروعا باصله دون وصفه وكان ينبغى له ان يبينه كما بين غيره ونحن
قد بيناه قبل **قوله** جمع مضمون من ضمن الشئ يضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكان
مضمون كتابه كذا **قوله** والملاقيح جمع ملقوحة وهى ما فى بطون الامهات
كذا فى الصحاح وفى الفايق جمع ملقوح يقال لقحت الناقة اى ولدت وولدها
ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار انتهى وحاصله ان لقح فعل لازم
فلا يجئ اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه بحذف الجار
قوله فكان النهى عن هذه التصرفات نسخا وابطالا لمشروعيتها على سبيل المجاز
لعدم محله القابل لحقيقته وهو ما يتصور وجوده شرعا فينعدم به الصحة والمشروعية
كما ينعدم بحقيقة النسخ بجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما وان كانت الحرمة بالنسخ
بعدم بقاء المحل والحرمة بالنهى لا بعدمه على ان هذه الامور لا ترد نقضا لان

النهي انما يثبت المشروعية اذا امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية
لا مطلقا وههنا لا يمكن فافهمه **قوله** لان رفع الاباحة لا يكون نسخا هذا مسلم
على قول من يقول ان الاباحة ليست حكما شرعيا اما على قول من يقول انها حكم
شرعي فلا نم عدم النسخ **قوله** قلت انما يتم لو ثبت علمه صلى الله تعالى عليه وسلم بوقوعه
في اول زمان نبوته ويمكن ان يقال قد ثبت علمه صلى الله تعالى عليه وسلم بوقوعها
لان العلماء صرحوا بنسخ هذه الاشياء ولو لم يطلعوا على مشروعيتها قبل لما حكموا
بذلك لانهم انما يريدون النسخ الشرعي لا اللغوي على ان بيع الحر كان مشروعا
في شريعة يعقوب كما في قصة يوسف عليه السلام ونكاح المحارم كان في شريعة
آدم ويكفي في اطلاق النسخ كون المنسوخ مشروعا في شريعة ما ولا يشترط مشروعيته
في شريعتنا ولئن سلمنا فيكون مجازا كما قدمناه **قوله** او مفعول مطلق
اي قال ذلك قولا ويجوز ان يكون مفعولا لاجله اي قال ذلك لاجل القول بكمال
القبح **قوله** وهي اي عدم صحة النفي اية كون القبح حقيقة فيثبت بمطلقه القبح الكامل
اذ الناقص موجود من وجه دون وجه والكمال في صفة القبح ان يكون في
عين المنهي عنه لا في غيره والجواب انا لا نم ان الكمال في كون المنهي عنه قبيحا
لعينه بل ذلك مسلم في الحسيات اما في الشرعيات فالكمال فيها ان يكون القبح
لغيره ابقاء للنهي على حقيقته كما تقدم **قوله** لما بينهما من التضاد لان المشروعية
تقتضي الحل والمعصية تقتضي الحرمة **قوله** ولهذا اي ظاهره على ما ذهب اليه
الشارح رح من ان النهي عن الامور الشرعية يقتضي ان يكون المنهي عنه قبيحا لعينه
قيل هذا التفريع على ذلك مشكل لان الزنا والغصب وسفر المعصية والاستيلاء

على مال المسلم من الافعال الحسية والنهي عنها يوجب القبح لذاتها بالاتفاق
ولهذا لم يقل احد بمشروعيتها للغصب والزنا اللهم الا ان يقال نحن لم نجعلها
سببين للحرمة والملك لمشروعيتها بل لما نذكره قريبا فيكون التفريع على كون
النهي مقتضيا للقبح وعدم المشروعية مطلقا من غير تقييد بالنهي عن الافعال
الشرعية واكثر اهل الاصول جعلها ايراد هذه الفروع المذكورة نقضا على القاعدة
وهي ان النهي عن الافعال الحسية تقتضي القبح لعينها وهو لا يفيد حكما شرعيا
فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المنفية مع انا اثبتناها لكن
لا بخصوص الافعال المذكورة لما ستعرفه **قوله** لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا اعلم ان
حرمة المصاهرة عبارة عن ثبوت حرمات اربع حرمة الموطوءة على آباء الواطئ و
ان علوا وحرمتها على ابنائه وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون وحرمة بناتها
وان سفلن على الواطئ **قوله** والزنا حرام محض احتراز بالمحض عن الوطئ بشبهة كالوطئ
بالنكاح الفاسد ووطئ الجارية المشتركة فان الحرمة المذكورة تثبت فيهما بالاتفاق
قوله لانها نعمة احترز بالنعمة عن وجوب الاغتسال وفساد الصوم والاحرام و
الاعتكاف لانها وان كانت احكاما شرعيا لكنها ليست بنعمة فيجوز اثباتها بالزنا
قوله بل يوجبها الولد لانه بكماله يضاف الى كل منهما ثم اقيم الوطئ ودواعيه مقام
الولد لتعذر الوقوف على حقيقة العلوق فجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط
وما قام مقام غيره يعتبر في علمه صفة الاصل لا صفة نفسه كالتراب لما اقيم مقام الماء
في افادة التطهير اعتبرت فيه صفات الماء من الطهورية لا صفات نفسه من التلويث و
التغبير فكذا ههنا لما اقيم الزنا مقام الولد لا يعتبر صفة الوطئ وهي الحرمة بل صفة الولد

د[illegible] حاصل ان الزنا لا يعتبر ل[illegible] شرح الاسطوح
[illegible] فالزنا [illegible] والصوم والاحرام
الاعتكاف من باب التغليظ [illegible]
باب الحرمة فيجوز اثباته بالزنا
[illegible]

وماهى عين لا يوصف بالحل ولا بالحرمة وما روى انه عليه الصلوة والسلام قال ولد الزنا
شر الثلاثة فذاك فى مولود خاص لانا قد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة
فى امر الدنيا والدين فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق جميع
الكرامات من قبول شهادته وعبادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك فينبغى ان يستحق
هذه الكرامة ايضا كولد الرشدة فان قيل ما ذكرتموه امر ثابت بالراى فلا يعارض ما
روى عن ابن عباس رض عمن غشى ام امرأته هل تحرم عليه ام امرأته فقال لا الحرام لا يحرم
الحلال وهكذا نقل عن عايشة رض فالجواب ان ذلك موقوف فيحتمل ان يكون مذهبا
لهما ولئن كان مرفوعا فانا لم نجد الحرام محرما للحلال وانما يثبت الحرمة باعتبار ما لا يوصف
بالحرمة كما مر على انه غير مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كوقوع
قطرة خمر او دم فى ماء قليل وكوطئ الاب جارية ابنه ومذهبنا فى هذه المسئلة
مروى عن عمر وعلى وابن عباس وابن مسعود وابى وعمران بن الحصين ومسروق
وذكر فى الاسرار فى الطريقة البرغوية ان فى المسئلة اجماع الصحابة رض **قوله**
قال عليه الصلوة والسلام ناكح اليد ملعون لم اجده فى كتب الحديث وانما ذكره المشايخ
فى كتب الفقه **قوله** ثم يتعدى الحرمة منه الى الفروع الخ هذا الكلام انما يدل على تحريم
اصول الولد على فروعه فقط وليس فيه ان اصول كل منهما وفروعه تحريم على اصول
الآخر وفروعه ويمكن ان يقال فروعهما يندرج فى حرمتها لانه اذا حرم الاصل حرم
الفرع ولان قوله يتعدى الى اصوله معناه ان اصل كل منهما وفرعه يحرم على اصل
الآخر وفرعه **قوله** وقد يوجد ولد الزنا اصلح هذا جواب سوال بان يقال قد روى
انه عليه الصلوة والسلام قال ولد الزنا شر الثلاثة فكيف يثبت به النعمة التى هى حرمة

المصاهرة واجاب بقوله وقد يوجد الخ **قوله** قلت سقطت حرمتها لضرورة
النسل كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم لذلك حتى حلت له حواء ولكن انتقول
هذه الضرورة معدومة فى المزنية فينبغى ان تحرم على الزانى والجواب انا قلنا بحرمتها عليه
لادى الى فتح باب الزنا لبقاء الميل والمحبة بينهما وانسداد طريق الحل بينهما وفتور
رغبات غيره اليها لشهرتها بالفاحشة والى ان يزيد الحكم فى الفرع وهو الوطئ الحرام
على الاصل وهو الوطئ الحلال **قوله** وهلك اى عينه وقضى بالضمان او تراضيا ملكه
الغاصب عندنا مستندا الى وقت الغصب **قوله** ثمرة الخلاف تظهر فى تملك الاكساب
ووجوب الكفن ونفاذ البيع فعندنا الكسب للغاصب والكفن عليه والبيع صحيح
وعنده الكسب والكفن على المغصوب منه والبيع باطل حتى ان بعد هلاكه فى
يده ان يطالب الغاصب بالثمن ولا يلزمه شئ بالهلاك **قوله** بل يثبت شرطا
لحكم شرعى وهو الضمان الخ فان قيل لو كان ثبوت الملك فى المغصوب بناء
على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب
ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد بسبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان
بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث
كونه شرطا لحكم شرعى وهو وجوب الضمان المتوقفة على خروج المغصوب من ملك
المالك ليكون القضاء بالقيمة جبر المافات اذ لا جبر بدون الفوات ولما كان زواله
ضروريا لم يتحقق فى الزوايد المنفصلة التى لا تبعية لها كالولد بخلاف المتصلة والكسب
فانها تبع محقق يثبت بثبوت الاصل **قوله** ضرورة انه لا سايبة فى الاسلام يرد
المبيع بشرط الخيار للمشترى على قول ابى حنيفة رح فانه خرج من ملك المالك ولم يدخل

فى ملك المشترى وكذا يرد الوقف على قولهما قبل الحكم وبعده على قولهم وعبد الكعبة
ويمكن ان يجاب بان هذا خلاف الاصل اذ الاصل فى الاموال المملوكية والوقف
باق على ملك الواقف ولذا يرجع اليه الثواب **قوله** فح لا حاجة الى زوال ملك العين اه
يعنى اذا كان الضمان فى مقابلة زوال اليد عنده فلا يحتاج ح الى زوال ملك
العين عنده له لئلا يلزم اجتماع البدلين وانما يحتاج الى ذلك لو كان الضمان
بمقابلة العين كما هو عندنا واقول فح يكتفى المؤنة وتخرج المسئلة عن ان يكون
من هذا الباب فلا يكون واردة على تاصيلنا لتكلف الى تعليقنا بما قلناه ولا يصح
ايرادها مفرعة على اصله **قوله** واعلم ان دليلنا فى هذه المسئلة قوله عليه الصلوة
والسلام فى الشاة المغصوبة المصلية اطعموها الاسارى امرهم بالتصدق و
التصدق بملك الغير اذا كان مالكه معلوما لا يجوز بل يحفظ عليه ملكه فان تعذر يحفظ
عليه ثمنه فعلمنا ان الغاصب يملك المغصوب بهذا الدليل بل ما قلناه اولى بما قاله
الخصم من جهة العقل ايضا لانه بدل عما هو متقوم عند الامكان والخصم جعله بدلا
عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم ولا نظير له فى الشرع **قوله**
وهى قطر الصلوة لا وجه لحصر الرخصة فى ذلك بل وكذا اباحة الفطر وسقوط الجمعة
والاضحية ونحوها فى حق من عليهم **قوله** وذلك بمجاورة له الاشارة راجعة الى قطع
الطريق ولا خصوص له بقطع الطريق وكذا التمرد للعبد الآبق على مولاه وسفر
قصد المعصية للزانى وشارب الخمر ومخالفة النهى فى سفر المرءة بغير محرم والمعتدة
وانما كانت هذه الامور من قبيل المجاور لانفكاك الانفكاك فى الجملة اذ القطع
والتمرد مثلا يوجد بدون السفر والسفر يوجد بدونهما لانه لو قصد المكان الذى

يصير به مسافرا بدون قصد الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون قصد
ذلك المكان لم يصر مسافرا وفى الحقايق محل الخلاف فى انشاء السفر على المعصية
اولو انشاء سفرا مباحا ثم غير القصد الى معصية فانه يثبت الرخصة اتفاقا وكذا
الخلاف فيما اذا لم يكن للمسافر قصد صحيح كطواف الصوفية لرؤية البلاد **قوله** فى
المتن ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء واعلم ان الكفار اذا غلبوا المسلمين
واحرزوا اموالهم بدارهم ملكوها عندنا خلافا للشافعى ثم عندنا لا فرق الا ان يسلموا
او يغلبهم المسلمون فان اسلموا فلا سبيل لاصحابها عليها لقوله عليه الصلوة والسلام
من اسلم على مال فهو له وان غلبهم المسلمون واستنقذوها من ايديهم فان جاء
اربابها فوجدوها قبل القسمة اخذوها بالقيمة ان احبوا واما المثلى فلا ياخذونه لعدم
الفائدة لانهم اذا اخذوه ردوا مثله للغانم وعند الشافعى ياخذونه بغير شئ
لان الكفار لم يملكوها وكذا ثمرة الخلاف تظهر فيما لو اخرج رجل تاجر من دار الحرب
شيئا من ذلك بشراء او هبة ياخذه مالكه بغير شئ عنده وعندنا بثمنه او قيمته
قوله اى بالاحراز اه قيده به لانهم قبل الاحراز لا يملكونها وان قسموها كذا فى الزيلعى
وان دخل المسلمون دار الحرب وغلبهم المشركون ملكوا اموالهم حسب الوضع
لفوات العصمة بتباين الدارين فيملكونه وقيل يلزم على هذا استيلاؤهم على
رقابنا فانهم يعتقدون اباحة ذلك لكون الخطاب سعد وما فى حقهم لانقطاع
ولايتنا عنهم اجيب بان هذا المسئلة ليس اعتقادهم الاباحة بل هو العصمة والعصمة
فى الرقاب متاكدة بالحرية المتاكدة بالاسلام فلا يحتمل السقوط **قوله** فان قلت
هذه المسائل لا تصلح اه حاصله ان السائل يقول تفريع هذه المسائل على الاصل المختلف فيه

وهو حكم النهي عن الافعال الشرعية في اقتضاء القبح غير مطابق للمفرع عليه
لان الزنا والغصب وسفر المعصية والاستيلاء افعال حسية والنهي عنها
يوجب القبح لذاتها اتفاقا وحاصل الجواب ان التفريع على كون النهي يقتضي
القبح وعدم المشروعية مطلقا عنده من غير تقييده بالنهي عن الافعال الشرعية
كما ظنه بعض الشارحين الاولى ان يقال ان هذه الفروع واردة على اصله نقض
على قاعدة ان النهي عن الافعال الحسية يقع على ما قبح لعينه لانها امور حسية
مع انها مفيدة لاحكام شرعية فيكون ناقضة لما اصلناه فعد جواب كل نقض
ودليل كل فرع قوله كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه فيه نظر لان هذا ايضا نقض
قوله في الجواب عن السوآل وكذا الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه
والجواب ان في المسئلة روايتين احديهما ما ذكر اولا صرح بذلك في شرح
الهداية والثاني ما ذكره ثانيا نص عليه في الجامع الصغير وهذا هو المذهب وذكر في
المحيط ولو اخرج الصيد الى الحل فباعه او ذبحه او اكله جاز البيع ويكره لانه مال
مملوك لان قيام يده عليه في الحل يفيد الملك فيه كما لو اثبت عليه اليد ابتداء في الحل
قوله فلا الفعل المستدام له حكم الابتداء فان قيل لما كان الابتداء والبقاء سواء
كان في الابتداء كان الاستيلاء على محل معصوم فكذلك في الانتهاء واجيب
بان ذلك غير مسموع عند عامة الاصوليين لكونه اضعف وجوه القلب كما سنذكره
ان شاء الله تعالى واعلم ان المص لم يذكر الجواب عن هذه الفروع التي ذكرها اختصارا
واعتمادا على انه اذا ثبت القاعدة المذكورة ليسهل دفع امثال ذلك على من له
طبع سليم والشارح تبرع بذكر الاجوبة كما ترى ايضاحا واعانة للمبتدي قوله

حتى يجوز بيعه في شرح الهداية وغيره ان باعه رده المبيع ان كان قائما ووجب
القيمة ان كان هالكا سواء كان باعه في الحرم او بعد اخراجه الى الحل لانه من صيد
الحرم ولا يحل اخراجه قوله لكن يجب عليه ارساله يعني الى بيته او الى صديقه او
يضعه في يد رجل وديعة ليحفظه له الى ان يحل من احرامه اذ بذلك يحصل عدم
التعرض لا ان يطيره ويضيعه ولم يزل منه ملكه بالارسال حتى له ان يسترده بعد
الاحلال كذا ذكره الاتقاني وفي شرح الهداية لو صاده في الاحرام ثم ارسله ثم حل
فوجده في يد رجل فليس له ان يأخذه منه لانه ما ملكه بالاخذ في الاحرام انتهى ولو ذبحه
يجب الجزاء لتركه الواجب وهو الارسال ولو مات في يده يجب الجزاء ايضا
للجناية على الاحرام هذا وفي المحيط لو اخرج صيد الحرم الى الحل يرد الى مأمنه فان ارسله
الى الحل ضمن لانه ازال امنه بالاخراج فما لم يعد الى مأمنه بارساله في الحرم لا يبرأ
عن ضمانه انتهى وينبغي ان يكون هذا هو المعتمد واعلم ان المص لم يذكر الجواب
عن هذه الفروع التي ذكرها اختصارا واعتمادا على انه اذا ثبت القاعدة
المذكورة تسهل دفع امثال ذلك على من له طبع سليم والشارح تبرع بذكر الاجوبة
كما ترى ايضاحا واعانة للمبتدي قوله لانه كالجزء من العام اذ هو ليس بجزء
حقيقة لان الجزء في المركب ويلزم من زواله زوال المركب وليس الخاص بالنسبة
الى العام كذلك قوله خرج به خاص العين الخ فان قلت نفي خاص الجنس داخلا
لصدق الحد عليه قلت تناوله الافراد ليس بطريق الوضع لان اللفظ الموضوع
لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر عنها حالة الوضع هو الخاص وان التفت
اليها فهو العام فكون الخاص ذا افراد لا يقدح في الخصوصية لكونها غير ملحوظة للواضع

وح فيخرج الخاص باقسامه بقوله ماتناول افرادا **قوله** لان افراد الشيء ما يصدق
الشيء على كل واحد منها الى ما حاصله الفرق بين الافراد والاجزاء ان الشيء اذا كان له
اجزاء لا يصدق الا على مجموع تلك الاجزاء التي تركب منه حتى لو زيد عليها او نقص
منها تبدل الاسم واما اذا كان له افراد فانه لا يجب صدقه على مجموعها بل
يصدق على المجموع وعلى كل فرد منها مثلا العشرة اذا نقص منها واحد او زيد
عليها يتبدل الاسم ويتغير المسمى بخلاف المسمى بلفظ الرجال مثلا فانه تتناول
الثلاثة والاربعة والمائة والالف وغيرها ولا يتبدل الاسم اذا نقص من الالف
او المائة او العشرة شيء بل يصح ان يقال رجال الثمانية والتسعة وخمسة عشر
وثلثين ولكل ما زاد على الاثنين لان اقل افراده ثلاثة اذ فرد كل شيء بحسبه **قوله**
احترز به عن النكرة في سياق النفي هذا ان اريد من النكرة نفي العموم في المفرد
لا يهاج وان كانت يتناول افرادا متفقة الحدود فتناولها انما هو
على سبيل البدل لا الشمول فلا يطلق عليها لفظ العام الا مجازا وان اريد
منها عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع فهي داخلة في التعريف
ويطلق عليها لفظ العام حقيقة لا مجازا كما صرح به المحققون من شراح ابن الحاجب
وانما الخارج بهذا القيد الجمع المنكر وحده حملا للشمول على الاستغراق بمعنى
ان يكون متناولا لجميع ما يصلح له نصا ولا يجب الدلالة وفاقا للمحققين في
القول بان الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص لا لفخر الاسلام ومن وافقه
على جعل الجمع المنكر داخلا في العام حيث كان المعتبر في العام عندهم هو انتظام
جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فقد ظهر

بهذا

بهذا فائدة هذا القيد على كل حال **فان قلت** كيف استقام جعل النكرة المنفية
من قبيل العام ولم يكن موضوعة للافراد وانما وضعت لفرد منهم فالافراد فيها
من المحتملات لا من المتناولات ولم يستقم جعل الجمع المنكر منه وقد وضع للافراد
لا لفرد منهم وما ذاك الا قلب الموضوع **قلت** اما الاول فقد استقام باعتبار
الوضع النوعي اذ قد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الافراد
باستغراق اللفظ لكل فرد منها في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد والمجموع
في المفرد في الجمع لا بمعنى نفي العموم الذي هو التناول على سبيل البدل وهذا
هو معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد
منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك واما الثاني فلانه انما لم يستقم لعدم
دلالته على الشمول المستغرق لما وضع له فانه لا يتبادر الى الفهم من مثل
رجال وقوم سوى مطلق الجمعية وهو آية عدم الشمول الوضعي وما سلب عنه الشمول
الوضعي فليس بعام **فان قلت** هذا واضح في الجمع المنكر اذا كان جمع قلة كثلاثة
فانه ليس بعام اتفاقا لانه للعشرة وما دونها فلا يعم اما اذا كان جمع كثرة كرجال
ولم يكن مضافا كعبيدي ورجالي فلا لقوة دليل عمومه وعلو شان الذاهبين
اليه اما قوة دليله فلانه يصح اطلاقه على كل جمع حقيقة فاذا حمل على الاستغراق
كان حملا على جميع حقائقه لانه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وليس باولى
وقياسه بالنكرة فاسد لصحة اطلاقه على الجمع المستغرق حقيقة لكون بعض المجموع
بخلاف النكرة فانها لا تطلق على الافراد الا على سبيل البدل واما علو شان الذاهبين
اليه فناسك بمن ذهب كالامام الدبوسي وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم من

ائمة هذا الفن والظاهر من حال المختصر عدم مخالفة صاحب اصله اذ ليس في كلامه
ما ينافيه قلت بما وضح لك قد ظهرت فائدة الاحتراز بهذا القيد الفصل غاية ما
ما لم يتضح عندك فقد ذهب اليه جمهور الشافعية وبعض العراقيين من اصحابنا
ولا يخفى علو شانهم ايضا وامكان تقوية ادلتهم بما هو ناصر لها وهادم لما ينافيها
مما يؤدي كتابته الى التطويل الممل واما كلام المختصر فقابل للمذهبين بما سمعته
من التقرير هذا واورد على هذا التعريف بان العام لو تناول افراد الزيدون مثلا
وكل فرد خاص لزم تناول الشيء ضده وهو محال واجيب بان زيدا اذا توهم
فيه الاشتراك انتفى الخصوصية وح فلا يلزم تناول الشيء ضده لا يقال هذا
لا يضرنا لانه على ذلك التقدير يبقى النوع لانه اذا تحول عن التشخص بقي النوع
فيكون خصوصا نوعيا او جنسيا وعاد المحذور لانا نقول الخصوص النوعي
اذا اعتبر فيه التوحيد يكون خاصا وبجواز اعتبار الكثرة فيه ايضا ومن هذه الجهة
لا ينافي العموم **قوله** وانه اي العام قبل الخصوص الخ اعلم ان اهل الاصول
اختلفوا في العام قبل الخصوص فذهب عامة المرجئة والاشاعرة الى انه يوجب
التوقف حتى تقوم دليل عمومه او خصوصه وذهب البلخي والجبائي الى
انه يوجب الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما
فوق ذلك وذهب جميع العلماء الى انه يوجب الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد
ولكن اختلفوا فذهب الجمهور من اصحابنا من اهل العراق كابي الحسن الكرخي وابي بكر
الرازي وغيرهما ومن وراء النهر كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام
وعامة المتاخرين والمعتزلة الى انه يوجب الحكم في جميع ما شمله قطعا ويقينا

الا في عام لا يمكن اجراؤه على عمومه لعدم قبول محله لذلك كقوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة فان موجبه وهو نفي المساواة من جميع الوجوه
غير ممكن لحصول المساواة في بعض الوجوه كالحدوث والانسانية والجسمية
والذكورة والانوثة فيكون اذ ذاك كالمجمل فيجب التوقف فيه الى ان يظهر المراد
منه وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى انه يوجب ظنا وهو مذهب
الشافعي ومال اليه طائفة من مشايخنا كابي منصور الماتريدي واختاره مشايخ
سمرقند حتى قالوا بان خبر الواحد والقياس يصلح مخصصا له ابتداء وادلة
كل من هذه المذاهب مذكورة في المطولات فلا نطيل بذكرها **قوله**
اي بحيث يقع الشبهة عندنا اي بمعنى انه لا يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن
دليل **قوله** لانه يحتمل ان يخص اذ ما من عام الا ويطرقه احتمال التخصيص الا
ما استثنى لوجود القرينة المانعة كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وما من
حقيقة الا ويطرقها احتمال المجاز **قوله** ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى الخ
يعني والعموم اذا وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل المجاز وفيه
شيء لان العموم لم ينقل نصا عن الواضع بل اخذ من تتبع موارد الاستعمال
وحاصله ان وضع الالفاظ للمعاني علم بالاستقراء وفهم المعنى من اللفظ بدون
القرينة علامة الوضع فتدبر **قوله** ولو جاز ارادة البعض الخ اعلم ان الشارح
استدل على ان موجب العام قطعي اولا وعلى ابطال مذهب المخالف ثانيا
واجاب عن متمسكه ثالثا بالتضمن اما الاول فقوله ان اللفظ اذا وضع الخ واما
الثاني فتقريره لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان الخ

اللغة وكذا عن الشرع اما عن اللغة فانه يصير كل ما وقع فى كلام العرب من الالفاظ
العامة محتملاً للخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامع من العموم واما عن الشرع
فلان خطابات الشرع عامة فى الاغلب فلو جاز ارادة البعض من غير قرينة لما استعلم
فيهم الاحكام بصفة العموم لاحتمال التخصيص و لا بصفة الخصوص لعدم قرينة وذلك
يودى الى التلبيس على السامع وتكليفه بما لا يطاق واما الثالث فقد ذكره
بطريق المفهوم من جواب السؤال الاخير وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص
مطلق الاحتمال فهو لا ينافى القطعى بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشى من الدليل
فيجوز ان يكون قطعيا مع احتمال الخصوص الناشى عن غير الدليل وان اريد انه يحتمل
التخصيص احتمالا ناشيا عن دليل فممنوع ولا نم ان احتمال التخصيص الذى يورد
الشبهة شايع بل فى غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل مقارن للعام
وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض الافراد مطلقا ولا شك
فى شيوعه وكثرته والحاصل ان جنس التخصيص شايع لكون النوع الذى يمكن ان
يحمل عليه صورة النزاع قليل **قوله** ولقائل ان يقول الخ حاصله ان اعتبار ارادة
الخصوص باطل ولما لم يكلفنا الله بما ليس فى الوسع سقط اعتبارها فى حق
العمل فلزمنا العمل بالعموم الظ لكنه بقيت فى حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعى
ومع العلم بوجوب العمل بالعموم الظ لا يرتفع الامان واجيب بان التكليف لما
كان بحسب الوسع وليس فى وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة
فى حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظ مقام الباطن تيسيرا فيبقى ما يفهم من
العموم الظ قطعيا وفيه شئ اذ عدم اعتبار الارادة الباطنة فى حق السمع

للاحتياط وذلك فى حق العلم دون العمل **قوله** ويمكن ان يجاب الخ وذلك ان نقول
لا يلزم من نفى الاحتمال فى البيع نفيه فى الاصل لان الاقوى لا يلزم ان يستتبع الادنى
بخلاف العكس و يمكن الجواب ان الحكم البسيط اذا تعلق بشيئين كان كالمشترك
فاذا انتفى من احدهما يلزم نفيه من الآخر **قوله** فان قلت خبر الواحد يحتمل اعلم ان المراد
بخبر الواحد الجنس الشامل لما يثبت به الواجب والسنة والمستحب لا الذى مفهومه
قطعى كما توهم بل هذا الحكم ثابت لمطلق الآحاد والمراد بالاحتمال فى العلم تجويز كذب
الرواة لعدم التواتر وبالاحتمال فى العمل كونه خاصا عاما مشتركا مأولا الى غير ذلك
فاسقطنا هذا الاحتمال فى حق العمل لانا لو لم نسقطه لما عملنا به لان الشئ اذا احتمل
امرين سقط العمل به واما فى حق العلم فالاحتمال باق اى بكونه حديث الرسول حتى
لا يكفر جاحده اذ لو لم يكن الاحتمال باق فى حق العلم لكفر جاحده ويثبت به الفرضية
كالمتواتر وهو مساق للتردد فيما يفيده مفهومه من الوجوب تارة ومن المستحب
او السنة اخرى فقد قلتم بسقوط الاحتمال فى الفرع وهو العمل دون الاصل وهو العلم
فلم يتم ما ذكرتم من الجواب **قوله** قلنا ذلك احتمال ناش عن دليل يعنى الاحتمال
الذى فى خبر الواحد والمراد بالدليل كونه غير متواتر لان المتواتر امر قطعى بالاتفاق
وغيره ظنى بخلاف العام فان الاحتمال فيه ناش عن غير دليل لكونه تجويزا عقليا ولا يلزم
من عدم سقوط احتمال ناش عن دليل عدم سقوطه غير ناش عنه **قوله** فعندنا
يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب و يجوز تخصيصه وذلك انه لما كان ظنيا
عنده فيجوز تخصيصه بالظنى الا بعد تخصيصه ابتداء وعندنا لما كان قطعيا
لا يجوز تخصيصه بظنى الا بعد تخصيصه بقطعى مثله لان التخصيص بطريق المعارضة

لما سيأتي والظني لا يعارض القطعي وانما جاز تخصيصه بظني بعد تخصيصه بقطعي لانه
صار ظنيا **قوله** وسقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي اذا
نسب الى فعيلة بضم الفاء وفتحها بحذف تاء التانيث والياء الا ما استثنى فنقول
في جهينة ومزينة وقريظة وحنيفية وصحيفة ومدينة جهني ومزني وقرظي وحنفي
وصحفي ومدني واذا نسب الى فعيل يقال فعيلي من غير حذف فعلى هذا قيل الدين حنيفي
والمذهب حنفي وابو حنيفة حنيفي غير حنفي ومتبع ابي حنيفة رح حنفي وحنيفي والشافعي
رح ومتبعه حنيفي غير حنفي **قوله** وما روى انس بن مالك الحديث متفق عليه **قوله**
نسخ بقوله عليه الصلوة والسلام استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه اخرجه
الدار قطني من حديث انس وقال المحفوظ انه مرسل وعن ابي هريرة رضه مثله اخرجه
الدار قطني والحاكم وعن ابن عباس بلفظ ان عامة عذاب القبر من البول فتنزهوا منه
اخرجه الطبراني والدار قطني **قوله** ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ
الاول اي الحديث الاول بالحديث الثاني لان شرط النسخ المماثلة **قوله** وحديث
العرنيين الخ جواب سوال تقديره انما ثبت النسخ ان لو ثبت التاخر ولم يثبت
فاجاب بان حديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق
لانها كانت مشروعة في ابتداء الاسلام فدل انتساخها على تقدمه لا يقال انما يدل
دليل الانتساخ على مطلق تقدم الحديث الاول وهو لا يستلزم تقدمه على خصوص هذا
الحديث لانا نقول اذا ثبت تقدمه بالدليل يقدم مطلقا على ما لم يقم على
مقدمه دليل لثبوته بمجرد وهم لم ينشأ عن دليل وهو غير معتبر على ما مر فلا يعارض
ما ثبت بالدليل وللقائل ان يقول سلمنا تقدمه لكن لا نم ان الحديث الناسخ

عام لما سيأتي **قوله** اللام فيه للجنس قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون للحقيقة او العهد
ويكون المراد بول ما لا يؤكل لحمه عملا بالدليلين ويمكن ان يجاب عن الاول بان الجنس
انما يوجد في الخارج في ضمن المشخصات فاما ان يكون جميع الافراد او بعضها
اذ لا واسطة بينهما فاذا انتفت البعضية لعدم دليلها تعين الجميع وهو المطلوب
وعن الثاني بان سبب ورود الحديث ما روي ان سعد بن معاذ لما مات وشيعت
الناس جنازته نزلت الملائكة للصلوة عليه حتى كان النبي عليه الصلوة والسلام يمشي
على رؤس اصابعه من ازدحامهم فلما وضعوه في القبر ضغطته القبر ضغطة [الارض الخ]
اختلفت اضلاعه فقال النبي عليه الصلوة والسلام استنزهوا البول الحديث فانه كان
رجلا كثير الابل ولم يتورع عن ابوالها فهذا دليل على ان المراد من البول البول لما
لا يؤكل لحمه هكذا قيل ولك ان تقول قد وجد دليل البعضية فلا يكون الجميع مرادا
فلا يثبت المطلوب بل يكون كل من الحديثين خاصا لا يقال العبرة للفظ لا
للسبب لانا نقول الاعتبار للفظ اذا لم تدل قرينة على خلافه والسبب
يصلح ان يكون قرينة على المراد لكن قد يقال يجوز ان يكون عاما باعتبار دلالته لانه
اذا نهي عن ابوال المأكول فمن باب اولى تثبت النهي عن غير المأكول فيصلح
ناسخا باعتبار الدلالة دون العبارة لاجل العموم والا فباعتبار العبارة فهو خاص
فافهم **قوله** فينبغي ان يرجح الخاص يعني فلا ينسخ بالعام لعدم المماثلة بينهما اذ
الخاص في قطعيته اقوى من قطعية العام **قوله** قلنا الاحتمال الغير الناشي
عن دليل الخ حاصله ان العام لما كان موضوعا للكل كان ارادة البعض منه
مجازا وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها بلا قرينة فاحتمال المجاز الواحد بلا قرينة

مسا ولاحتمالات مجازات كثيرة بلا قرينة وا ما تأكيد العام بكل واجمع فلا ينافي قطعيته
بمعنى نفي الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لان التأكيد لرفع الاحتمال اصلا ناشئا عن
دليل ام لم ينشأ كما ان في تأكيد الخاص في جاءني زيد نفسه او عينه لرفع احتمال
ارادة المجاز فلا ينافي قطعيته فان قلت لا نم ان احتمال ارادة التخصيص في
العام لم ينشأ عن دليل بل نشأ عن دليل لقول ابن عباس رض ما من عام الا وقد خص منه
البعض قلت ما نقل عن ابن عباس لم يثبت فيه لان الآي التي لم يخص منها شئ
كثيرة في القرآن مثل قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ولله ما في السموات وما في الارض
وخلق الله السموات والارض في ستة ايام وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
قوله وفيما اذا اوصى له هذا معطوف على قوله انه يجوز يعني حتى انه فيما اذا اوصى لها
والمقصر ان هذا الفرع مما يدل على ان العام مثل الخاص بلا رجحان عليه عندنا فهو شامل
وايضاح لنا وبهما في الجملة والا فالخاتم ليس بعام حقيقة كما سنذكره قوله
فثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فيه شئ فان هذا ينافي ما ذكره في التلويح
وغيره من ان الخاص اذا كان متراخيا عن العام يكون ناسخا له في قدر ما يتناوله
كما تقدم وح ينبغي ان يبطل الوصية في الفص للاول ويكون للثاني ويمكن ان يجاب
بان الخاتم ليس بعام حقيقة بل هو خاص والخاص وان كان ناسخا له لكن هنا لا يمكن
ذلك لان النسخ اعدام الحكم المنسوخ بالكلية وهنا لا يمكن ذلك لايجاب الفص
للثاني فلا يكون من باب النسخ بل يكون من باب التعارض لان اسم الخاتم شامل
للفص وقد جعله الموصي للثاني من غير رجوع فاجتمع فيه وصيتان فيشتركان فيه
لعدم ترجيح احدهما على الآخر قوله هكذا ذكره شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام

البزدوي المسئلة من غير ذكر خلاف وهذا فيما اذا كانت الوصيتان
بكلام مفصول كما هو مسألة المتن اما اذا اوصى بالخاتم لانسان وبفصه لآخر
في كلام واحد موصول بعضه ببعض فان حلقة الخاتم يكون للاول وفصه يكون
للثاني اتفاقا لان الاول كالعام لتناوله الحلقة والفص والثاني خاص متصل
فكان مخصصا فظهر ح ان المراد ان يكون الحلقة للاول والفص للثاني قوله
وهو ان الفص للثاني عند ابي يوسف الخ بيان الخلاف المذكور في هذه الكتب
والخلاف فيما اذا كانت الوصيتان بكلام مفصول اما اذا كانتا بكلام واحد موصول
فالفص للثاني اجماعا كذا في المصفى وعلى ما في هذه الكتب انما يكون هذه
المسئلة على قول محمد فقط لانه لم يرجح الخاص على العام بعد التعارض لتساويهما
في قوة الدلالة لكن فيه شئ فانا لا نم التساوي هنا فان الفص يدخل في الوصية
الاولى دلالة وقد جعله للثاني نصا والدلالة لا تقاوم النص قوله فاذا كان
مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيبقى الايجاب الاول على عمومه ويصير
الايجاب الثاني معارضا في الفص مع تساوي العام والخاص في الحكم فتثبت المساواة
بين الموصى لهما في استحقاق الفص فيشتركان فيه ولیست الوصية الثانية رجوعا عن
الاول كما لو اوصى بمجموع الخاتم للثاني لبقاء الوصية الاولى في الحلقة على حالها بلا
معارض لان الوصية بالفص ليست وصية بمجموع الخاتم قوله ولهذا صح استثناء
الفص من الخاتم لان الاستثناء دليل العموم وفيه شئ اذ ليس هذا اصلا كليا
لانتقاضه باسماء الاعداد فانه يجوز استثناؤه على عشرة الا ثلثة مع انها ليست عامة اتفاقية
فتنبه لذلك قوله بل الفص جزؤه فيه شئ لان الجزء اذا انعدم ينعدم اسم الكل كالواحد

بالنسبة الى العشرة واذا ازال الفص مع بقاء الحلقة فلا يزول اسم الخاتم بالكلية
بل يسمى خاتما بلا فص فتأمله **قوله** هذا تفريع آخر الخ انما خص هذا بذكر التفريع
دون ما قبله من مسئلة الوصية لان المقصود بالنتيجة من قوله انما هو لبيان ثمرة كون
العام يوجب الحكم قطعا فلهذا جاز نسخ الخاص ولا يجوز تخصيص الآية المذكورة بخبر
الواحد لانه ظني والعام قطعي وهو قوله مما لم يذكر واما مثال الوصية فليس تفريعا
على كونه قطعيا بل مثال لمساواة العام للخاص في ايجاب الحكم عند التعارض على ان الخاتم
ليس بعام حقيقة فلا يكون مما نحن فيه وان كان المثال لا يلزم مطابقته للواقع فهذا
هو النكتة في تخصيص هذا النوع بذكر التفريع دون ما قبله وان كان يمكن ان يطلق على
الاول تفريعا ايضا في الجملة **قوله** وهو ما روى انه عليه الصلوة والسلام قال المسلم
يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم رواه بعضهم عن البراء بن عازب ولم يرد كذلك
وصححه الغزالي في الاحياء وعليه عهدته ولكن روى ابو داود في المراسيل من جهة ثور بن
زيد عن الصلت رفعه ذبيحة المسلم حلال ذكر الله او لم يذكر لانه ان ذكر لم يذكر الا
اسم الله تعالى ورواه البيهقي من حديث ابن عباس موصولا وفي سنده ضعف
قال البيهقي والاصح وقفه على ابن عباس وقد صححه ابن السكين وقال روي عن ابي هريرة
وهو منكر اخرجه الدارقطني وفيه مروان بن سالم وهو ضعيف **قوله** فلا يجوز
تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين ولئن سلم ان الحديث مشهور فهو
محمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الطرق والروايات وان لم نجد
لم يحل ذكره في المبسوط هذا او اعترض بان الآية تقتضي حرمة كل ما لم يذكر اسم الله عليه
وقد خص منه بعض ذلك كأكل طعام لم يذكر اسم الله عليه بالاجماع فيجوز تخصيص

الغير بخبر الواحد والقياس واجيب بان الاجماع لا يصلح مخصصا كما سيأتي فعلم
ان حله باعتبار عدم دخوله في النص بل السلف اجمعوا على ان المراد الذكر حالة الذبح
لا غير **قوله** فان قلت التخصيص الخ هذا سؤال مع جواب الى قوله وهو ترك الذكر
ينبغي ان يذكر في دليل الشافعي لا في دليلنا فانا لا نجوز التخصيص **قوله** قلت حاصله
ان الآية بعمومها تتناول متروك التسمية عمدا وغيره مما ذبح باسم الصنم والموقوذة
والمتردية والنطيحة والمنخنقة والميتة فلا يلزم تعطيل النص من تخصيص العمد لبقاء
غيره تحته **قوله** وهو ترك الذكر الى هنا آخر ما يجب تقديمه ويذكر مع دليل الشافعي
قوله مع ان الحاق العامد بالناسي الخ هذا راجع الى دليلنا وهو رد لما قاله الشافعي
من الحاق العامد بالناسي وحاصله ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لانه ليس
بتارك للذكر بل هو ذاكر شرعا لان الشرع اقام الملة مقام الذكر في هذه الحالة للعجز
عنه تخفيفا عليه كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم والعامد ليس في معناه
اذ هو مقصر فلا يستحق التخفيف هذا على مجاراة ما في الكتاب وللقائل ان يقول جعل
الناسي ذاكرا انما يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز والانفصال عنه مشكل
اللهم الا ان يلتزم الجمع بينهما في مقام النفي كما جاز الجمع بين المشترك فيه **قوله** او
زنا اي زنا موجب لاباحة الدم وهو زنا المحصن **قوله** فلما لم يبطل ادون الجنايتين
فاعلاهما اولى منه نظر اذ لا يلزم من عدم البطلان في الادنى عدمه في الاعلى
اذ الاعلى لا يستتبع الادنى والجواب ان الحرم اذا لم يؤمن الجناية اليسيرة فعدم
امنه للكثير معا اولى لانك اذا شاححت في القليل ففي الكثير اولى وما ذكره من القاعدة
مسلم في غير هذا المقام لان المراد هنا الجناية المبنية على المشاححة ولكل مقام مقال

قوله ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الآخرة قال بعض الشراح الصحيح من
الحديث قوله لا يعيذ عاصيا واما قوله ولا فارا بدم فلم يثبت ولئن ثبت فيحمل على انه
لا يسقط العقوبة قوله والآية تتناول النفس دون الطرف فيه نظر على انه لو سلم هذا
الاستدلال لزم ان لا يقتل الكافر بعد الخروج من الحرم ايضا لانه يثبت له الامان
بالدخول فان قلت معناه صار آمنا ما دام فيه قلت هذا تقييد بلا دليل قوله وللقائل
ان يقول الخ يمكن ان يجاب عنه بان عموم الامان ثابت في الامان بترك التعرض له
وهذا حاصل اذ عدم الاطعام والاسقاء ليس بتعرض له قوله راجع الى البيت لانه
هو المذكور لا الحرم يعني والنزاع انما هو في داخل الحرم قوله لانه اذا وقع النزاع
يعني لكن ان جاء النزاع في الجاني اذا دخل البيت فانه يصح التمسك بالآية على
الشافعي في عدم امانه اذا دخله عنده ووجه الصحة انها نص في المقصر لان
الضمير للبيت واذا ثبت الحكم في البيت ثبت في الحرم بطريق اللزوم لعدم الفرق
بين البيت والحرم اذ البيت من الحرم قوله كما ذهب اليه بعض اصحابنا
في ذلك فقال بعضهم لا يصير آمنا بدخول البيت ولكن لا يقتل فيه كيلا يودي الى
تلويثه بل يخرج منه ويقتل وقال بعضهم يصير آمنا بالدخول فيه دون الحرم قوله فالالزام
بالآية متعذر لاختلاف محل النزاع لان الخصم يقول دخوله البيت هو المفيد للامان
دون الحرم ونحن نقول دخول الحرم هو المفيد له ايضا والشرط اتحاد المحل مع اختلاف
الحكم قوله بل هي ظهور قدميه في الصخرة وغوصه فيها الى الكعبين وبقاء
ذلك الى الآن دون ساير آيات الانبياء ولهذا قيل فيه آيات بينات بالجمع
ولو كان المراد ما قيل من كون البيت متعبدا لقيل فيه آية بينة بالافراد فتنبه لذلك

قوله

قوله فان لحقه خصوص الخ اختلف اهل الاهواء في العام المخصوص هل هو حقيقة
ام لا وتحرير موضع الخلاف ان التخصيص بذلك غير مستقل وبدليل عقلي لا يؤثر
في تغيير العام عما كان بالاتفاق لعدم مورث الشبهة وموضع الخلاف العام
المخصوص بكلام مستقل واختلفوا ايضا هل هو حقيقة في الباقي ومجاز فالجمهور على
انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي انه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر
والا فمجاز وقيل غير ذلك قوله احترز بقوله مستقل عن الصفة فالاستثناء
والشرط والغاية فانها وان لحقت العام لا يسمى مخصوصا اذ عمل التخصيص عندنا
على سبيل المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم
وليس عمل هذه الاشياء كذلك لكون كل منها غير مستقل اذ مفهوم الصفة يحتاج الى
الموصوف وكذا الشرط الى المشروط والمستثنى الى المستثنى منه والغاية الى
المغيا فالصفة توجب القصر على ما توجد فيه نحو في الابل السائمة زكوة والاستثناء يوجب
قصر العام على بعض الافراد والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت
طالق ان دخلت الدار والغاية توجب قصر المغيا على البعض الذي جعلت الغاية
حداله نحو اتموا الصيام الى الليل قوله وللقائل ان يقول الخ الجواب ان قرينة الاضافة
على دليل العقل على التخصيص لانها مانعة منه قوله وتخصيص الصبي والمجنون من
خطابات الشرع من هذا القبيل اي من قبيل التخصيص بالعقل فان العقل يحكم بالضرورة
انهما مخصوصان من خطابات الشرع لعدم التكليف في حقهما وخطابات الشرع انما
هي للمكلفين لا يقال ثم لم يتناولهما النصوص لعدم التكليف لانا نقول التناول
بقطع النظر عن العقل والعقل يخصهما بالاخراج لانهما لا يفهمان مضمون الخطاب

[illegible]

وخطاب مالا يفهم قبيح لانه يؤدي الى تكليف مالا يطاق وهو مسلم **قوله**
وعن الحسي نحو واوتيت من كل شيء فانه لم يشاهد لها كل شيء ثابتا اذ لم توت
السموات والارض والجن والانس ونحوها مع شمول الشيء لذلك وفي جعل هذا
من قبيل التخصيص بالحسي تسامح فان المدرك بالحس هو ان لها كذا او كذا واما
انه ليس لها غير ذلك فانما هو العقل لا غير **قوله** وبقوله مقارن عن الناسخ فانه
وان كان مستقلا لكن ليس مخصصا لكونه متراخيا قال بعض المحققين القول بان
التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع
مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع
التراخي انتهى ويمكن ان يقال اصطلاح الاصوليين على اشتراط المقارنة في التخصيص
ولا مشاحة في الاصطلاح وما ورد من التخصيص بمتأخر لم يحملوه على التخصيص المصطلح
وانما حملوه على النسخ ولهذا قال بعض الشراح المخصص اذا تراخى يكون ناسخا
قوله لا داخلا في ماهيته بان يكون جزء منه بحيث لا يوجد تخصيص الا مع المقارنة
وح يجوز التخصيص في المرة الثانية بالمتأخر بخبر الواحد والقياس كما صرح به بعض
المحققين من الشراح فان قلت اذا جوزتم التخصيص بدليل متأخر في المرة الثانية
فلا فرق ح بينه وبين التخصيص في كون كل منهما يكون بدليل متأخر قلت ان
النسخ رفع الحكم عن الكل والتخصيص عن البعض فان قلت قد يكون النسخ رفعا
عن البعض قلت رفع الحكم في النسخ يثبت مقتصرا عند وجود الناسخ في الزمن
الثاني بخلاف التخصيص فانه لبيان ان الحكم مسلوب المخصوص من اول الامر
قبل التخصيص فانه لبيان ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم العام ابتداء **قوله**

ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تاخر دليل مخصوص لا ان
يصدر امعا عن النبي عليه الصلوة والسلام يؤيده ما قاله بعض المحققين ان العام
والخاص ان دل احدهما على ثبوت حكم والآخر على نفيه فاما ان يعلم تاخر احدهما
عن الآخر او لا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع
ناسخا لتاخره والآخر منسوخا لتقدمه **قوله** في يمكن ان لا يعرف تاخره دليل الخ
ظاهر كلام الشارح انه يجعل المقارنة داخلة في ماهية التخصيص وهذا يقتضي انه
اذا علم تاخر الدليل الثاني لا يكون مخصصا بل ناسخا وفيه نظر وجهه فان العام اذا خص
او لا بدليل مقارن ثم خص ثانيا بمتأخر كخبر الواحد او القياس فانه يسمى مخصوصا عند
اهل الاصول فالاولى جعلها شرطا له اول مرة كما قاله بعض الشراح لا يقال التخصيص
مفهوم واحد فلا يجوز ان يكون بعض افراده مشروطا بشيء دون الآخر لانا نقول ذلك
شرط عمل التخصيص فان عمله باعتبار المخصوص منه فيجوز ان يكون الافراد مختلفة الشروط
باعتبار العمل لا لذاتها **قوله** والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون
حجة بلا شبهة كما كان قبل التخصيص لان الظن انما يحصل باعتبار التعليل وهذا الاستثناء
لا يقبل التعليل **قوله** ان كان المخرج معلوما قيد به لانه ان كان معلوما يورث جهالة
في الباقي فلم يصلح حجة الا ان يبين المراد **قوله** وان قصر بمستقل يعني غير
العقل والحس فان التخصيص بهما لا ينافي القطعية واطلاق التخصيص عليهما تجاوز على
هذا الاصطلاح فتبين بهذا ان مراد الشارح التخصيص بالكلام المستقل وان اطلق
ذلك **قوله** فضيل ورد البيان يكون نظير المخصوص المجهول الخ حاصله انه يصح
ان يمثل بآية الربوا للقسمين بالاعتبارين ومثل البضع المخصوص المعلوم بالمستامن

فانه خص من قوله تعالى فاقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
فاجره **قوله** حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعياً
جاز ان يخص بخبر الواحد والقياس اجماعاً ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون
خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح ان يكون معارضاً لخبر الواحد ويصلح معارضا
لخبر الاثنين للعام المخصوص حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل
ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك
في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك
في اصله وانما الاحتمال في طريقه وسنده باعتبار توهم غلط الراوي او
ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضاً له وقد يستدل بجواز تخصيص
هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارناً للقطعي بتراخي
القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص
بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل وهو لا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله**
كما خص الشيوخ والعجائز الخ وكما في نص الربا الماحقه البيان في الاشياء الستة
الحق بها غيرها بعلة الكيل مع الجنس او الطعم مع الجنس بالقياس وكما في اهل الذمة
لما خصوا من عموم نص القتال الحق بهم النسوان والصبيان والعميان
والمقعدون والزمنى بعلة ان كونهم غير مفض الى الحرب ككفر اهل الذمة فخصوا
من النص بالقياس **قوله** مع ان الكافر والقاتل خصا منه لك ان تقول انما
خصا منه بقوله عليه الصلوة والسلام لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر
رواه الستة من حديث اسامة وبقوله عليه الصلوة والسلام ليس للقاتل من

الميراث

الميراث شيء رواه عبد البر وصححه وكل منهما خبر واحد فكيف يخص به العام اولا
اللهم الا ان تدعي الشهرة فيهما مع المقارنة والجواب ان حرمان الكافر الميراث
خص بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على انه يمكن ان
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خص اية الميراث وقت النزول باذن ربه لا برأيه
قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث الحديث رواه الخلفاء الاربعة وابن عوف
وابن ابي وقاص والزبير والعباس مع الازواج الطاهرات التسع **قوله** مع ان
سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير حرز مخصوص بالاجماع فيه نظر فان الاجماع
لا يصلح مخصصا لاشتراط المقارنة والاجماع ليس بمقارن للنص ضرورة واجيب
بان المخصص في الحقيقة سند الاجماع وقد يكون سنده مقارنا في نفس الامر
ولك ان تقول سند الاجماع قد يكون ظنيا كخبر الواحد او القياس فكيف
يصلح مخصصا **قوله** يعني ان دليل الخصوص الخ حاصله ان دليل الخصوص
مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما
ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية دفعا للترجيح من غير مرجح
فيعتبر دليل الخصوص في المعلوم بالاستثناء والناسخ المعلومين وفي المجهول
بالناسخ والاستثناء المجهولين وفي كل من الاعتبارين شك في سقوط حجية
العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه نوع شبهة فيوجب العمل لا العلم
لكونه ثابتا من وجه دون وجه **قوله** لان كلا منهما اي المخصوص والمستثنى لم يدخل
تحت الحكم يعني ان المخصوص لم يدخل تحت العام ولهذا لا يكون دليل الخصوص
الا مقارنا لان التخصيص بطريق رفع الحكم عن المخصوص بعد ان كان ثابتا والاستثناء

يتكلم بالباقي بعد الاداة لا ان المستثنى دخل في الصدر ثم خرج بل كانه لم يتكلم به
قوله كالمستثنى المجهول فان جهالته توجب جهالة المستثنى منه وذلك يوجب
سقوط العمل بالمستثنى منه الى ظهور البيان فكذا المخصوص المجهول يوجب سقوط
العمل بالعام وحجيته لامتناع اثبات الحكم بالمجهول قوله يبقى اي العام كما
كان قطعيا قبل التخصيص لان الناسخ اذا كان مجهولا يسقط بنفسه ولا يؤثر
في الحكم السابق لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم فكذا المخصوص المجهول يسقط
كانه لم يرد ولا يؤثر في العام قوله وقلنا يبقى حجة يعني عملا بشبه الناسخ ولا
يكون قطعيا بشبه الاستثناء قوله يحتمل التعليل لانه نص مستقل هذا باعتبار
شبه الناسخ فان قلت الناسخ من حيث هو لا يحتمل التعليل فكيف تثبت
المشابهة بهذا الاعتبار قلت المشابهة من حيث الصيغة فقط والناسخ من
حيث الصيغة يقبل التعليل وان كان لا يقبله من حيث الحكم هنا قوله
وذلك القدر مجهول اه اذ لا يعلم القدر الذي يصير مخصوصا من الباقي بجهالة
ما دخل تحت العلة لان اي فرض يفرض من العام يحتمل ان يكون داخلا تحت
العلة المستنبطة من الدليل المخصوص فخارجا من العام بالقياس على المخرج
فيصير الباقي تحت العام مجهولا فيكون مجملا فيتوقف على البيان كذا قالوا
قوله اذ به تبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم الصدر لانه بمنزلة وصف
قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في المستثنى منه فكان المستثنى
لم يتكلم به فيكون عدما والعدم لا يقبل التعليل فيكون ما وراء المخصوص معلوما
فتجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك في عدم الحجية والحاصل ان المخصوص

المجهول

المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس
فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين وانما يرفع وصفه فيكون
ثابت الحجية غير قطعيتها كالآية المؤولة وخبر الواحد قوله فان قيل ينبغي اه
هذا السؤال لا حاجة اليه لتقدم ما يغني عنه قوله لان موجب العقل لا يختلف
لان العقل لا يخطئ وانما يوقعه في الخطأ الوهم قوله لاحتمال ان يكون العلة
غير الوصف الذي جعلناه علة فان ذلك يختلف باعتبار المجتهدين قوله
فان قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء اه هذا سوال قوي
ظاهر الورود اورده كثير من الشراح واجاب عنه بعضهم بانه انما امتنع التعليل
فيهما لان الاستثناء غير مستقل والناسخ وان استقل لكن التعليل فيه يفضي الى
معارضة النص وهذان قد انعدما في دليل الخصوص اما انه مستقل فظ واما ان
التعليل فيه لا يفضي الى المعارضة فلانه لبيان انه لم يدخل تحت الجملة لا انه
للاخراج بعد الادخال والمعارضة انما تلزم على هذا التقدير فلا يلزم من عدم
تعليل كل منهما عدم تعليل المخصص اذ المقتضي موجود والمانع مرفوع واما
الجواب الذي ذكره الشارح ففيه قلاقة من جهة التركيب والفهم وكان
يكفي في الجواب ان يقول قلنا المانع من التعليل في الاستثناء عدم الاستقلال
وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل لصار القياس معارضا
للنص ومبطلا له وفي دليل الخصوص لم يوجد شيء من ذلك فاحتمل التعليل وانما
قوله اي صار دليل الخصوص الى قوله نظير هذه المسئلة مستدركة غير محتاج
اليه بل ليس له معنى الا بتكلف زائد قوله اذ لو علل اي الناسخ لصار القياس

معارضا للنص وذلك لان عمل القياس المستنبط من الناسخ على وفق
عمل الناسخ وعمل الناسخ بطريق المعارضة فكذا عمل القياس المستنبط منه
على سبيل المعارضة للنص العام فيكون تعليل الناسخ باطلا والمخصص المعلوم
مبين ان القدر المخصوص لم يتناوله العام ولم يرد منه لا معارض للنص
اذا كان كذلك احتمل التعليل فجاز تعليله لعدم لزوم الفساد ولانه لم يلزم منه
معارضة القياس للنص انه اذا كان عمله بطريق البيان كان عمل القياس
كذلك اذ عمل الفروع يكون على وفق عمل الاصل **قوله** لانه جعل قبول العقد ا ه
وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله
في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر وهذا شرط مفسد
وتقرير الجواب ان هذا قياس مع الفارق لان كون محل الخيار غير مبيع انما
هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم اما باعتبار شبه النسخ
فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب لان الشرط ههنا لم يؤثر في منع السبب
فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف العبد مع الحر فانه ليس بمبيع اصلا **قوله** فان قلت
لم لم يجعل ابو حنيفة رح هذا السؤال واردا على المشبه به في السؤال الاول لا
على مسئلة الكتاب والجواب عنه قول المصنف فصار كالمبيع المضاف الى حر وعبد
بثمن واحد فانه باطل الخ كما لا يخفى **قوله** لان العوض في البيع ينقسم الخ حاصله
الفرق بين البيع والنكاح فان العوض في البيع والمعوض متقابلان حتى
ان كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذاك فلا يخلو شيء مما جعل مبيعا
ان يكون مقابلا بشيء من الثمن ومستحقا به فلو قلنا بوجوب كل الثمن

بمقابلة القن لما كان العوض منقسما على المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم
قبول تجزية المحل وانما يقابل المهر بالمرئتين مثلا باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح
احدهما لم يوجد المزاحمة فلم ينقسم فصار كما اذا اوصى لزيد وعمرو بثلث ماله فاذا
عمرو ميت يكون الثلث كله لزيد هكذا قالوا وفيه شيء فان هذا مسلم عند اتحاد المحل
اما عند تعدد المحل القابل فلا شك في قبول الانقسام كما في تعدد المبيع بعد تمام
الصفقة بالقبض اما قبل التمام فلا يجوز الانقسام حتى لو اشترى عبدين بالف
ولم يقبضهما لا يجوز ان يرد احدهما ويقبل الآخر لعدم تمام الصفقة فقوله العوض
ينقسم على اجزاء المعوض انما هو عند تمام الصفقة او بعد تمامها ثم التنظير
بالاجنبية ومن لا يصح نكاحها ليس بجيد اذ ليس فيه تعدد العقد معنى حتى
يكون نظيرا بل عقد واحد اللهم الا ان يقال هذا نظير لاصل المسئلة وهو ضم ما
ليس بمحل الى ما هو محل **قوله** وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص الخ ايضاح
المقام ان الفرد المخصوص داخل في العام صيغة لا حكما وكذا العبد الذي فيه الخيار
داخل في الايجاب لا الحكم فنسبة الخيار من البيع كنسبة دليل الخصوص من
العام ونسبة محل الخيار من البيع كنسبة الفرد المخصوص من العام **قوله** فمن حيث
انه داخل الخ اعلم ان شرط الخيار يدخل على الحكم دون السبب على خلاف الاصل
لان البيع لا يحتمل التعليق والخطر لانه يفضي الى القمار في الاثبات والخيار ثبت
بخلاف القياس فلو دخل على السبب تعلق حكمه ايضا ضرورة واذا دخل على ترك
سببه على حاله فقلنا بادنى الخطرين اعمالا للقضية الكلية بقدر الامكان
وهي ان الاثبات لا يحتمل التعليق بخلاف الاسقاط حتى لو حلف لا يبيع فباع بشرط

الخيار يحنث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث هذا فاعلم ان
المسئلة المذكورة في المتن على اربعة صور الاولى ان يكون محل الخيار وثمنه معلوما كما
مثل ان يبيع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البايع
والمشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام الثانية ان يكون محل الخيار معلوما والثمن
مجهولا كما اذا باعهما بالفين كل واحد منهما بالف زايد على انه بالخيار في سالم الثالثة
عكس هذه وهي ما لو باعهما بالفين كل واحد منهما بالف على انه بالخيار في احدهما
الرابعة ان يكون كل منهما مجهولا كما لو باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما
فلرعاية شبه الناسخ صح البيع في الاولى ولرعاية شبه الاستثناء لم يصح في البواقي
ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن يرجح جانب الصحة فيلايم شبه
النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فيلايم
شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل واحد من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى
فلان شبه الاستثناء يوجب ايضا صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية
فلان شبه الناسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية
وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخريين
فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين
فلا ينعقد بالشك وقد يجاب بان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في
الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع
ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن
وحده موجبا للفساد مع انه معلوم قوله فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل

مثال البيع بالحصة ابتداء ما اذا قال بعتك هذا العبد بحصته من الالف
الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع ومثال
البيع بالحصة بقاء ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم فانه يبيع
العبد في الباقي منهما بحصته وتنفسخ في الميت وهو غير مفسد لان الجهالة الطارئة
غير مفسدة للعقد قوله لانه ان انعدم القيدان يعني معلومية محل الخيار وثمنه
قوله والناسخ المجهول يسقط قبضه لعله قبضته اذ لا معنى لقبضه قوله فان قلت
جهالة الثمن طارية اي هذا السؤال وارد على ما اذا عين محل الخيار ولم يفصل الثمن
وهي الصورة الثالثة وذكر القاضي في هذه الصورة انه يصح العقد في الذي لا
خيار فيه حتى لو فسخ العقد في الذي فيه الخيار بقي الآخر على الصحة لان العقد
ينعقد فيهما لانهما محلان للبيع والتسمية صحت جملة الا ان الخيار عارض في خلل
الحكم فيمنع ثبوت الحكم في احدهما فيصح الايجاب في الآخر ووجب حصته من
الثمن واجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو
الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق
الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في الآخر بحصته من
الثمن ابتداء وذا لا يجوز قوله وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله فان قلت
الاستثناء غير مستقل وذلك مانع من التعليل لانه عدم كما مر فكيف يثبت في دليل
الخصوص المعلوم شبه الاستثناء بطريق التعليل قلت هو باعتبار استقلاله
يحتمل التعليل لكن يشبهه بالاستثناء المجهول باعتبار مآل التعليل فيرجع اليه بالنسبة
الى الحكم لانه اذا كان مجهولا يسقط صدر الكلام وكذا العام يسقط بالجهالة الناشئة

من التعليل والكل وجهه **قوله** كالبيع المضاف الى حر وعبد وكذا الى حي وميت
او خل وخمر او ميتة وزكية فان قلت هذه المسئلة لا استثناء فيها مع انه اوردها
نظير شبه الاستثناء قلت لكنها تناسب الاستثناء من حيث ان الحرام لا يدخل
تحت الحكم مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى كما اذا باع عبدين
الا هذا بحصته من الثمن فانه يبطل البيع فكذا هذا **قوله** فانه باطل فيه بجور فان البيع
باطل في الحر فاسد في القن حتى ان الملك يثبت فيها بالقبض **قوله** لان الحر لم يدخل
تحت الايجاب اه علل الفساد في العبد واخواته بوجهين احدهما ان البيع
فيه يكون بيعا بالحصة ابتداء وذلك لا يجوز وثانيهما ان ما ليس بمبيع يصير شرطا
لقبول المبيع فيفسد البيع بالشرط الفاسد المخالف لمقتضى العقد واورد له
قبول العقد فيما لا يصح شرط ليس فيه منفعة فلا يكون مفسدا واجيب بمنع
اشتراط النفع في افساد الشرط وليس بشيء ثم لو اسلم ففيه نفع لان قبوله
قبول بدله وهو مال متقوم والحر ليس بمال فيكون خاليا عن العوض فيكون ربوا
واورد ايضا ان جعل قبول العقد في كل من الشيئين شرطا لقبوله في الآخر انما
هو اذا صح الايجاب فيهما اما اذا لم يصح فيهما او في احدهما فلا اشتراط وفي صورة
الجمع بين الحر والعبد لم يصح الايجاب في الحر واجيب بان كون الجمع بين الشيئين
في الايجاب يقتضي لجعل قبول العقد في كل منهما شرطا لقبوله في الآخر مما لا ينبغي
ان يشك فيه الا انه قد يكون فاسدا وهو ما اذا لم يصح الايجاب فيهما وقد يكون
صحيحا وهو ما اذا صح الايجاب فيهما كما في شراء القن والمكاتب او المدبر او ام الولد
فان هؤلاء قد دخلوا تحت العقد لقيام المالية وكذا ينفذ بيع المكاتب برضاه في

الاصح والمدبر بقضاء القاضي وام الولد عند ابي حنيفة وابي يوسف الا انهم
باستحقاقهم انفسهم العتق في المال او البيع فيهم **قوله** قيد بقوله بثمن واحد اه لانه
قال بوحدة الثمن ليكون النظير متفقا عليه اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف
كل واحد بخمسمائة لصح بيع العبد عندهما بما سمي بمقابلته خلافا لابي حنيفة هما يقولان
ان الصفقة متعددة بتفصيل الثمن فلا يسري الفساد من احدهما الى الآخر وهو
يقول الصفقة متحدة فيهما لان تعددها بتكرار لفظ البيع مع تفصيل الثمن فاذا فسد
العقد في البعض فسد في الباقي بالضرورة **قوله** على اختلاف المذهبين يعني
مذهبنا ومذهب الشافعي فمن كان يقول ان موجبه كان القطع يقول به بعد التخصيص
كما هو مذهبنا ومن يقول ان موجبه كان الظن يقول به بعده كما هو مذهب
الشافعي **قوله** في المتن بخلاف الاستثناء الى قول الشارح التعليل يشير بذلك
الى الرد على اعتبار الكرخي شبه الاستثناء في دليل الخصوص دون شبه الناسخ وحاصله
ان يقول ان شبه الناسخ اولى بالاعتبار من شبه الاستثناء لان كلا من الناسخ
ودليل الخصوص مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل لان الاستثناء
مع المستثنى منه كلام واحد فكان بمنزلة وصف غير قابل للتعليل فجهالته توجب
جهالة المستثنى منه فلا يجب به العمل الا بعد البيان بخلاف الناسخ فان جهالته
لا يضر الكلام المتقدم لانه يسقط بنفسه فكذا دليل الخصوص يسقط اذا كان مجهولا
ويبقى العام على ما كان عليه فكانت هذه المشابهة اولى من مشابهة الاستثناء
قوله لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيسقط حتى كانه لم يرد كالناسخ
اذا كان مجهولا فانه يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق **قوله** وان كان معلوما

لم يكن محتملا للتعليل فيبقى العام فيما وراءه موجبا قطعيا **قوله** كما ان الناسخ ليس يحتمل له هذا يخالف ما مر في مراعاة شبه الناسخ فيما اذا كان معلوما على القول الاول المختار من انه بالنظر الى الصيغة اعني شبه الناسخ يحتمل التعليل لانه مستقل ويمكن ان يقال المشابهة ثمة من حيث الصيغة فقط وهو من هذه الحيثية يقبل التعليل وانما لم يقبله باعتبار حكمه وهو المراد ههنا ولكل مقام ما يناسبه **قوله** فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري او استحق او ظهر انه مكاتب او مدبر فانه يصح البيع في الباقي للدخول في العقد ثم الخروج اما الدخول فباعتبار الرق والتقوم اما في العبدين اذا مات احدهما او استحق فظاهر واما في المدبر والمكاتب فلان كل واحد منهما محل للبيع لقيام المالية لجواز بيع المكاتب من غيره برضاه في الاصح وبدليل نفاذ القضاء ببيع المدبر كما مر واما خروجهم بعد تناول الايجاب اياهم فلضرورة تعذر التسليم في الميت ولصيانة حق المستحق في الاستحقاق ولصيانة حق العتق في المكاتب والمدبر وهذا الخروج لا يفسد البيع لان الجهالة عارضة في الانتهاء ومثلها غير مفسد **قوله** وهو مذهب عامة الاصوليين تقدم ان القول الاول هو المختار عندنا **قوله** وعن الرابع الخ هذا جواب عن الشق الثاني من القول اما الشق الاول فقد علم الجواب عنه من الجواب عما قاله الكرخي من انه لا يلزم جهالة الباقي مطلقا فانه مخصص المجهول وان اوجب جهالة الباقي بشبه الاستثناء لا يوجبها بشبه الناسخ بل يسقط عنه بنفسه ويبقى العام على ما كان عليه والمخصص المعلوم وان جاز تعليله لاستقلاله لكن التعليل يورث في العام شبهة يزيل عنه القطع دون صحة الاحتجاج به لما علم من الاجماع على صحة

الاحتجاج بالعام المخصوص فالرد على قول الكرخي رد على الشق الاول من القول الرابع **قوله** وان كان معلوما فكالاستثناء الخ هذا يخالف ما تقدم في تعليل الكرخي من انه اذا كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله مع ان الاستثناء لا يقبل التعليل فلم يراع شبه الاستثناء بالكلية بل من حيث الجهالة بالمآل والجهالة انما يكون من قبل التعليل وههنا المراد مشابهة الاستثناء المعلوم وهو لا يقبل التعليل واما مشابهة الاستثناء المجهول فيما قال الكرخي فههنا شبهان فلا بد من مراعاتهما وفي قول الكرخي شبه واحد ولكل مقام ما يناسبه **قوله** والعموم اما ان يكون الخ اختلف الاصوليون في الفاظ العموم فقال الجمهور هي حقيقة فيه والمشهور انها خمسة انواع الاول اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والثاني الجمع المنكر والمعرف والمضاف والثالث الجنس المعرف المفرد كالسارق والسافر والرابع النكرة في سياق النفي والخامس الفاظ التاكيد مثل كل واخواته وقال ارباب الخصوص هي حقيقة في الخصوص مجاز في غيره وقال الاشعري وهي مشتركة بين العموم والخصوص وقال آخرون بالوقف وعدم الحكم عليها بحقيقة ولا مجاز واختلفوا في تفسير الوقف فقيل معناه لا ندري هي موضوعة للخصوص او للعموم او مشتركة بينهما وقيل معناه انا نعلم انه للعموم ولكن لا نعلم انها حقيقة فيه او مجاز فالجهل في تعيين احدهما لا في وجوده **قوله** او بالمعنى لا غير بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى **قوله** كرجال الخ العام صيغة ومعنى اما ان يكون له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واختلفوا في الجمع المنكر كرجال ونساء فذهب القاضي ابو زيد

وشمس الائمه وفخر الاسلام وبعض العراقيين من اصحابنا وآخرون الى انه عام
يحمل على جميع الافراد عند عدم المانع وعلى الثلثة عند وجوده وهو مذهب الجبائي
واختاره المص وهو المختار وذهب جمهور الشافعية وبعض اصحابنا من العراقيين
الى انه ليس بعام وقيل لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات واما الخلاف
في العموم بوصف الاستغراق واختلفوا ايضا في جمع القلة وهو ما يتناول العشرة
فما دونها الى الثلاثة والعامة على انه ليس بعام اذا كان منكرا لكونه ظاهرا في
العشرة وما دونها واختار فخر الاسلام العموم مطلقا **قوله** سواء كان جمع قلة او ان
جمع القلة افعل وافعال وافعلة وفعلة وجمعا الصحيح المذكر والمؤنث كذا ذكره
ابن الحاجب **قوله** وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء والجمع المنكر
لا يحتمل ذلك لانه ليس شاملا للجميع قطعا حتى يخرج منه بعضه بالتخصيص والاستثناء
وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم **قوله** بل هو محمول على الجميع عند عدم
المانع تحقيقا لمعنى العموم وعلى الثلاثة عند وجوده للتيقن **قوله** سلمنا ذلك الخ
ان قلت هذا الجواب الثاني وهو التسليم انما نفى القطعية والسائل ادعى انه
لا يفيد الظن فضلا عن القطعية فكان التعرض له في هذا التسليم ويمكن ان يقال
هو في الثلاثة قطعي وفيما عداه ظني فلا نم عدم احتماله الظن ولما نفى القطعية
استلزم احتمال الظن فتامله **قوله** كموجب العام الثابت بطريق الآحاد هذا تشبيه
للنفي لا للمنفي **قوله** وقد صرح فخر الاسلام هذا جواب عن الاعتراض الثاني وهو
قوله ثم ايضا الخ وحاصل الجواب انا لا نم احتمال التخصيص على مذهب القائلين
بعمومه **قوله** وكذا قال الزمخشري في بحث مجيء الا بمعنى الصفة انه يجوز الا استثنا

في الجمع المنكر الاولى ان يقول من الجمع المنكر وحاصله انا استدللنا على كونه عاما بجواز
الاستثناء منه لان الاستثناء معيار العموم ولكن لك ان تقول جواز الاستثناء موقوف
على العموم فاثبات العموم به دور والجواب ان عموم الجمع المنكر انما يثبت بالدليل
وهو انه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض ولا قائل به فان قلت قولهم الا استثناء
معيار للعموم مشكل لانا لم نقل بان المستثنى داخل في المستثنى منه ثم خرج كما يقوله
المخالف بل هو منع من الدخول في الحكم فكيف يفيده وايضا ينتقض بالعدد
كالعشرة ونحوها لجواز الاستثناء منها مع انها ليست عامة لان اجزاءها
محصورة قلت معناه ان اللفظ شامل للمستثنى منه والمستثنى بمعنى انه صالح
لهما ان لو سكت وهذا آية العموم فاذا تكلم بالا دل على ان المستثنى لم يدخل
في الحكم اذ اللفظ صالح لا دخاله لصدقه عليه ولذا قيل الاصل في الاستثناء الاتصال
ومرادهم بمعيار العموم جواز استثناء بعض افراد يصلح له اللفظ والمستثنى ::
العدد وليس بعض افراد بل بعض اجزاء لان العدد يتركب من اجزاء لا من افراد
كما تقدم **قوله** وقوم مثال للعام بمعناه الخ قوم اسم لجماعة الرجال خاصة بطريق
الغلبة اذ هو في الاصل مصدر قام وصف به الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء
كذا في الفائق وينبغي ان يكون هذا تاويل الخ يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع
صائم والافضل ليس من ابنية الجموع فان اللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد
الضمير العائد اليه نحو رهطين وارهاط وقومين واقوام والقوم دخل الخ الا انه يتناول
لجميع آحاده لا الكل واحد من حيث انه واحد فلو قال القوم الذي يدخل هذا الحصن
فله من النفل كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق **قوله**

فكل من زاره يستحق الاعطاء فلو زاره واحد استحق الدرهم ولو زاره جماعة
استحق كل واحد منهم الدرهم مجتمعين كانوا حالة المجئ او متفرقين **قوله** والخصوص
في بعض مواضع الخبر حاصله ان من وما يستعملان في الشرط والاستفهام والخبر
وهما عامتان في الاولين لا محالة واما في الخبر فقد يكونان عامتين وقد يكونان
خاصتين وهذا معنى قول المص يحتملان العموم والخصوص والاصل فيهما العموم
فان الخصوص لما كان في بعض مواضع الخبر والعموم في الاستفهام والشرط
جعل العموم اصلا لكنهما في الاخيرين يعمان عموم الانفراد وفي الخبر عموم الاشتمال
حتى لو قال من يأتيني فله درهم يستحق كل واحد يأتيه الدرهم ولو قال اعطى
من في الدار درهما يستحق جميع من فيها درهما لا كل واحد هكذا ذكر بعض
الشارحين وهو مخالف لما قاله الشارح من قوله واذا قلت في الخبر اعطى من
زارني درهما يستحق كل من زاره العطية وظاهره انه عموم الانفراد لا الاشتمال
قوله ولقائل ان يقول الخ الجواب ان ذلك انما هو للتقييد باولا والكلام
عند الاطلاق على ان اللفظ اذا سقط عمومه في بعض المواضع لقرينة توجبه لا يصير
محتمل العموم في نفسه بل هو على ما كان عليه من الصلاحية ولذا يقال سقط عمومه
لكذا فان السقوط يستدعي الوجود ولا اعتبار بالسقوط كما لا اعتبار باحتمال
الخصوص **قوله** من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فلو دخله عشرة معا
يبطل النفل لخصوص من فيه بالفرد السابق دون الجماعة **قوله** فالاولى
ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع يعني في الخبر والشرط والاستفهام
وقد علمت انه لا حاجة الى ذكر الاولى لما ذكرنا **قوله** اما في الخبر فظاهر اي احتمال

الخصوص في الخبر فمثاله ظاهر كما ذكره بعض الشراح بقوله زرت من اكرمني وتريد
واحدا فان المخبر اذا قصد باخباره شيئا بعينه كانا خاصين ولو لم يقصد
شيئا لا بعينه كانا عامين فالتخصيص والتعميم فيهما بحسب ارادة المتكلم **قوله** واما
في الشرط فلما نقلناه من المسئلة يعني في احتمال الخصوص وقد عرفت ان الخصوص في
المستفيد انما استفيد من قيد الاولية لا من لفظ من الشرطية فانها عند الاطلاق
انما هي للعموم والكلام عند الاطلاق كما ذكرنا **قوله** يعني الكثير الشايع الخ الاصل يطلق
ويراد به القاعدة الكلية والضابطة ويطلق ويراد به الراجح والسابق في الاعتبار كما
يقال الاصل في الكلام الحقيقة ويطلق ويراد به الكثير الشايع وهذا هو المراد ههنا لانه
لو كان المراد بالاصل بطريق الوضع انهما وضعا للعموم حقيقة لحصل التنافي بينه و
بين قوله يحتملان العموم لان احتمال اللفظ للمعنى ليس بطريق الوضع والحقيقة و
قد يكون الشيء اكثر وجودا مع انه احد محتمليه **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام من قتل
قتيلا فله سلبه رواه احمد والبخاري ومسلم كما وضع ما في ذوات ما لا يعقل لا ان يستعمل
هذا عند بعض ائمة اللغة وقال بعضهم انها لما لا يعقل ولصفات من يعقل كقوله تعالى
لله ما في السموات وما في الارض والاكثرون انها تعم العقلاء وغيرهم وقد يستعمل كل منهما
مكان الآخر مجازا في قول الشارح ولا يصح ان يقال رجل او امرأة فيه شيء اذ يصح
على قول الاكثر حقيقة وعلى قول الكل مجازا كما لا يخفى **قوله** وضعا مبهمة الخ المتبادر منه
ان العموم فيهما ليس بطريق الوضع وهو مخالف لما ذكره بعض الشراح من انهما موضوعة
للعموم وانه حقيقة فيه وهذا موافق لما يفهم من كلام الشارح فيما تقدم من قوله انه
ضرب من الاجتهاد والى آخره فان ظاهره ان عموم من وضعي لا اجتهادي لانهما مستعملة

فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر بالضرورة فتأمل قوله كما يعمل بهما ابو حنيفة رح
في قوله اي في قول القائل من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فانه لا يكون له ان يعتق
الكل بل يعتقهم الا واحدا عملا بالعموم والتبعيض المتيقن به وعندهما له ان يعتقهم
اجمعين عملا بالعموم والبيان فان قلت اي واحد لا يعتق على قول ابي حنيفة قلت
الاخير فيما اذا اعتقهم على التعاقب والا فواحد منهم ويكون البيان فيه للمولى قوله
باضافة المشية الى العام وهو في شاء العائد الى من العامة فانقطع التبعيض و
جعلت من للبيان بقرينة الصفة العامة فان الداخل تحت الشرط نكرة فانه لا يعلم
من هو وقد وصف من بصفة عامة وهي المشية فان في الصلة معنى الصفة لان
الصلة مع الموصول في حكم الصفة مع الموصوف ولا منافاة بين كون من موصولة
وبين كونها للشرط لانها موصولة وقعت مبتدا ولما كانت صلتها فعلا تضمنت
معنى الشرط ولذا دخلت الفاء في خبرها فافادت معنى الشرط مع كونها موصولة
حقيقة قوله لان المشية اضيفت الى الخاص وهو ضمير المخاطب قوله فوجب العمل
بهما اي بكلمة من ومن يعني بعموم من وخصوص من لئلا يبطل معنى الخصوص
بالكلية لو اعتق الكل قوله كذا قاله الشراح يعني في وجه الفرق بين هذين النوعين
والمراد بعضهم وهو سراج الدين الهندي شارح المغني قوله لكنه ليس بصحيح لان فيه
شيء لان كلامنا فيما اذا كان في الكلام ما يحتمل الخصوص كمن فيتقيد باضافة
المشية الى خاص اما اذا لم يكن ثمة شيء يحتمله فليس كلامنا فيه ولو اضيفت المشية
الى خاص فتأمل قوله فالتبعيض متيقن على التقديرين لانه ثابت على تقدير
البيان وعدمه ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من

على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع به وتركا للمحتمل المشكوك قوله والظاهر انه تعلق
المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض كذا قاله بعض المحققين وفيه
شيء الكلام فيما اذا اعتقهم على الترتيب بانشاءات متعددة لا بانشاءة واحدة
حتى يكون تعلق الانشاءات بالكل فرد ام باطني وانما يتم ذلك لو اعتق الكل بانشاءة
واحدة قوله وللقائل ان يقول الخ اورد هذا الاشكال بعض المحققين ولم يجب عنه
والجواب انه لو نافت بعضية من مطلق البعضية لما صدق الكلي على الجزئي والواقع
خلافه بالضرورة واذا انتفت المنافاة كان معنى الكلي محصلا بالجزئي مطلقا
ومعنى الجزئي محصلا بالكلي من وجه فبعضية من محصلة بدون البيان من كل وجه
ومع البيان بوجه دون وجه فمطلق الحصول متيقن قوله لان الشرط ان
يكون جميع ما في بطنها غلاما ولم يوجد فان قلت لو ولدت غلامين لا يعتق
ايضا لعدم الشرط فما فائدة ذكر الجارية مع الغلام قلت التنصيص عليها اقتداء
بكلام السلف في اصل وضع المسئلة والتبرك بهم قوله والسماء وما بناها
قال بعض المفسرين اوثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكانه قيل والقادر
العظيم الذي بناها قوله وكذا من يجيء بمعنى ما الخ فالمصرح اقتصر على الاول اختصارا
واعتمادا على الفهم الجيد وتدخلها في صفات ما لا يعقل قال بعض الشراح يعني
على سبيل المجاز ويعني ايضا كون وقوعها موقع من عند من خص لا عند من عمم انتهى
ظاهر عبارة الشرح انها حقيقة في هذا الاستعمال وهو انما يتم عند من عمم فيهما
كما قدمناه فتنبه لذلك قوله تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او الفاضل
او غيرهما من الصفات وقيل هي للسؤال عن الجنس والوصف ولهذا وقع بين

فرعون اللعين وبين موسى عليه السلام ما وقع فان فرعون لجهله بالله تعالى واعتقاده
ان لا موجود مستقلا الا الاجسام لما سمع موسى عليه السلام يقول انا رسول رب
العالمين سأله بما عن الجنس فقال وما رب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام
هو وموسى عليه السلام لما كان عالما بالله تعالى اجاب عن الوصف تنبيها
على النظر المودى الى العلم بحقيقة الممتازة عن حقايق الممكنات فلما لم يطابق الجواب
السوآل على زعمه وان كان فى غاية الصحة عجب من حوله من الجهلة فقال لهم الا تستمعون
ثم استهزئه وقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون ولما رآهم موسى لا يفطنون
لما نبه عليه فى المرتين قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون
قوله كلمة كل عامة تمنعا ما اى كلمة كل محكمة فى عموم ما دخلت عليه بمعنى انها
لا يقع عليه خاصة فلا يقال كل رجل ويراد به واحد بعينه لا بمعنى انه لا يقبل التخصيص
اصلا لان قوله تعالى الله خالق كل شىء وارد وثبت من كل شىء مخصوص على
ما مر وقال فخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص مجازا مثل من فعنده تطلق على
الواحد ايضا بخلاف ساير ادوات العموم وانما اخرت عن من وما لان عمومها شمولى
وعموم من وما بدلى والبدلى مقدم على الشمولى لتنزله منزلة البسيط من المركب
قوله حتى لا يقع الطلاق فى المرة الثانية على امرأة واحدة حتى لو تزوج امرأة
فحنث فيها بمجرد العقد فعقد عليها ثانيا لا يقع الطلاق عليها ثانيا لانحلال اليمين
فى حقها بالمرة الاولى قوله اوجبت عموم الافراد اى بان يراد كل واحد من افراد ما اضيف
اليه من النكرات مع قطع النظر عن غلبته وهذا معنى الكل الافرادى حتى لو قال
لرجلين لكل واحد منكما على الف لزمه الف لكل منهما لزوما لا يشاركه صاحبه

فيه بخلاف ما لو قال لهما لكما على الف حيث يجب عليه الف واحدة يكون لكل منهما
شطرها قوله فان دخلت على المعرفة اوجبت عموم اجزائه نحو اشتريت كل العبد
وهذا معنى الكل المجموعى والاول معنى الكل الافرادى قوله اى يكذب الثانى لان
قشره من اجزائه وهو غير ماكول فمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهى طالق
اى كل وقت يقع تزوج على امرأة فهى طالق فيه فتطلق كل من عقد عليها
ولو كرر العقد عليها الى انقضاء الثلث ثم عقد عليها بعد زوج آخر لان اليمين
باعتبار ما سيحدث من الملك وهو غير متناه وفى رواية المنتقى عن ابى يوسف
وهذا اذا كانت المرأة متعينة فلو ابهم وقال كلما تزوجت امرأة فهى طالق فتزوج
امرأة طلقت فان تزوجها ثانيا لم تطلق وهذا اذا دخلت كلما على نفس التزوج
كما مثل به الشارح اما اذا لم يدخل عليه كقوله كلما دخلت الدار فانت طالق فالتكرار
ينتهى بانتهاء الثلث حتى اذا تزوجت بعد الثلث بزوج آخر وعادت اليه
فوجد الشرط فى الملك الثانى لم تطلق عندنا خلافا لزفر قوله ويثبت عموم
الاسماء فيه اى فى عموم الافعال ضمنا كما يثبت عموم الافعال فى ضمن عموم
الاسماء المستفاد من كل المجردة عن اضافتها الى ما ضرورة افتقار الافعال الى
الاسماء وعدم خلو الاسماء عن الافعال والحاصل ان عموم الافعال فى كلما قصدى
وعموم الاسماء ضمنى وفى كل بالعكس قوله اى توجب احاطة الافراد على سبيل
الاجتماع وهذه بخلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة على سبيل الانفراد كما بينا
وكلمة من توجب العموم مطلقا من غير تعرض للاحاطة والاجتماع والانفراد قوله
اى يكونون مشتركين فيه ويصير النفل واجبا لاول جماعة تدخل لان كلمة الجميع

توجب العموم بصفة الاجتماع فصار مجموع السابقين بالدخول على غيرهم كتشخص واحد
فى انهم اول فكان لهم نفل واحد بينهم جميعا **قوله** لان كلمة الجميع يحتمل ان يستعار
بمعنى الكل الخ لك ان تقول عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل
الاجتماع ولا مشاركة تصحح الاستعارة **قوله** فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل
بحقيقته اى حقيقة الجميع لانها حقيقة فى الاجتماع والفرد السابق ليس فيه صفة
الاجتماع واذا تعذر العمل بالحقيقة حمل على كل صونا للفظ عن الاهدار فيما قصد
التنفيل لاجله وهو الجلادة وحملا للفظ على اعم المجازين الملحوظين من كل وهو
استحقاق الاول للنفل واحدا كان او جمعا على ان الجماعة اذا استحقت النفل
بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى **قوله** واجيب عنه الخ حاصل
الجواب ان الجمع بينهما انما يلزم ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة اولا
واستحقوا النفل ودخل واحد ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن لان الشرط
وهو الدخول اولا لا يوجد الا فى واحد او اكثر على الانفراد دون الاجتماع فلا يكون
فيه جمع بينهما **قوله** ولقائل ان يقول الخ مناقشة فى الجواب وهو ظاهرة و
حاصلها انه فى حالة التكلم لابد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا
ينافى ارادة الآخر وعدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع اذ لا يتصور
الجمع بينهما فى الوقوع وفى الارادة الجمع متصور بل متحقق وح فالجواب لا يطابق السؤال
لان السؤال ورد على الجمع فى الارادة والمجيب اجاب بعدم الجمع فى الوقوع **قوله** ليصح الحمل
تارة على حقيقة الجميع الخ هذا علة للوقوع المنفى **قوله** ولا معنى للجمع الخ دفع لايهام ان
يقال ليس ثمه جمع فى الارادة ايضا لان ارادة احدهما حالة التكلم تنافى ارادة الاخر

فقال لا معنى للجمع فى الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير ارادة وقوع كل واحد
وههنا كذلك واجاب بعض الشراح بان ارادتهما وان كان متحققا لكن فى حالتين
مختلفتين وانما يستحيل ان لو اريدا معا فى حالة واحدة واجاب بعض الاشياخ
بانه حالة التكلم وان لم يخلو عن ارادة احدهما لكن قد الغى اعتبار اقتران تلك الارادة
لقوة اعتبار قرينة المجاز وهو ارادة التشجيع وقطع النظر عن ذلك الارادة
وصيرورتها كان لم يكن **قوله** فالاولى الخ ذكر ذلك بعض المحققين لا انه من عند
الشارح وحاصله ان هذا الكلام صار مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل
منفردا كان او مجتمعا فيستحق الاستحقاق على تقدير الانفراد والاجتماع بعموم المجاز
وصيرورة المعنى الحقيقى وهو الاستحقاق مجتمعا فردا من افراد المجاز ومندرجا
تحت عمومه لكن قد عرفت انه لا يحتاج الى ذلك الاولى لان الجواب الذى اجاب به
بعض الشراح فى سقوط الاعتراض على كلام القوم هذا ولو حمل الكلام على حقيقته
وجعل استحقاق المنفرد لكمال النفل ثابتا به لانه النص لم يبعد **قوله** وهو اول
حق من تخلف فان قلت هذا ظاهر فيما اذا تخلف البعض اما اذا تخلف احد
بل وخلو الكل فما الحكم قلت لا يستحقوا شيئا لانعدام الاولوية تحقيقا او تقديرا فان
قلت فلو تخلف الامام ينبغى ان يعطوا الصدق التخلف بالنسبة اليه قلت لا لان الامام لم يدخل
فى عموم قوله تعالى والتخلف انما يصدق على من دخل فى عموم قوله **قوله** فسقطت عنه
كل الاحاطة اى بجزئية او لا ولو لم يقيد بادلا فكل من قتل يستحقه منفردا او مجتمعا عملا
بالحقيقة وعدم قرينة المجاز **قوله** فلما قرن بمن سقط عموم من فيه وضع المظهر موضع
المضمر وهو لا يكون الا لنكتة كما عرف فى محله والاولى يسقط عمومها **قوله** حل

المحتمل وهو من عليا المحكم وهو اول فلا يجب الا الفرد سابق ولم يوجد فلو ان
العشرة دخلت الحصن فرادى كان النفل للاول منهم خاصة لانه الاول من كل وجه
فتوفرت فيه معنى من اما الاول فهو محكم فيه واما من فيحتمل الخصوص وينصرف اليه
بالقرينة وقد وجدت وهي ارادة التشجيع على ما مر فان قلت هلا استعملتم من
استعمال كل او جميع بطريق الاستعارة فيما اذا دخلت الحصن جماعة معا حتى يكون
لكل واحد منهم نفل كامل كما في كل اذا احملت عليها او يكون للكل نفل واحد فيشتركون
فيه كما في جميع اذا احملت عليها فالجواب ان الاستعمال بطريق الاستعارة يستدعي
استلزام حقيقة المستعار للمعنى الذي يكون مبنى الاستعارة عليه في المستعار له وعموم
من ليس بحقيقة ليس لها وانما يثبت لها ضرورة ابهامها كالنكرة في سياق النفي وما
يثبت بطريق الضرورة لا يكون مصححا للاستعارة لانتفاء شرطها وهو كون الوصف
الجامع من لوازم حقيقة المستعار فان الثابت بالضرورة ليس بحقيقة لما ثبت له
بخلاف العكس ولو كان العموم حقيقيا لها لكان اعم من عمومها والعام لا يستلزم
الخاص بخلاف العكس فتمتنع فيها الاستعارة لعدم اللزوم المصحح لها قوله والنكرة
في موضع النفي تعم من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي منسحب
عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد منهم لا يكون الا بانتفاء
جميع الافراد الا ان ذلك قد يكون نفيا بان يكون النكرة مع من ظاهرة او مقدرة
كما في ما من رجل او لا رجل في الدار وقد لا يكون بان يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة
نحو لا رجل قائما فانها يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة وعلى هذا ينبغي ان يقيد كلامهم
بكون النفي للجنس قوله لقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فمن قرء بالرفع وهو نافع و

ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي ومن قرء بالنصب وهو ابن كثير وابو عمرو
فان العموم يكون على سبيل الوجوب ولهذا قال صاحب الكشاف ان قوله تعالى
لا ريب فيه بالفتح وهي القراءة المشهورة توجب الاستغراق وبالرفع وهي قراءة
ابي الشعثاء يجوزه وذكر الامام الرازي في تفسيره ان القراءة المشهورة توجب
ارتفاع الريب بالكلية لانه نفي لماهية الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من
افرادها لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية لثبت الماهية وذلك يناقض نفي
الماهية واما قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو نقيض قولنا ريب فيه وهذا يفيد ثبوت
فرد واحد قوله والدليل عليه الاجماع الخ اي الدليل على عموم النكرة المنفية النص و
الاجماع اما النص فقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا فانه
استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانتم تعترفون
بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء لتعلقه ببعض
افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء
فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله تعالى على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه
سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي مثل انزل بعض
الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم واما الاجماع فلان قولنا
لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا ولا يستقيم ذلك بما لم يكن صدر الكلام نفيا لكل
معبود بحق ليكون اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا فان قلت كيف يمكن جعل صدر
الكلام نفيا لكل معبود بحق والله اسم للمعبود بالحق ومثله يكون تناقضا في القول
وهو صريح في كلمة التوحيد للجمع على صحتها قلت المنفي بصدر الكلام مفهوم كلي كالاله

والمأخوذ في مدلول الجلالة فرد خاص من مفهوم الاله يعني ان لفظة الله علم للمعبود
بالحق الموجود الخالق العالم الا انه اسم لذلك المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان
المستثنى ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود الا الله فان قلت
هلا قدرت نفي الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس فيكون
ابلغ في الرد فالجواب ان هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الآلهة في الوجود
لان القرينة وهي نفي الجنس انما يدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد
هو اثبات وجوده ونفي اله لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون
الاستثناء مفرغا من موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى
لا على نفي مغايرة الله لكل اله **قوله** وانما يصح ذلك اي كون كلمة لا اله الا الله كلمة
التوحيد اجماعا **قوله** ووقوع بالرفع معطوف على الاجماع ولو قدم الاستدلال
بالآية على الاجماع لكان انسب **قوله** لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب
الجزئي لصحة قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان وانما يناقض
السلب الجزئي الايجاب الكلي كقولنا بعض الانسان ليس بحيوان وكل انسان
حيوان **قوله** وفي الاثبات تخص لا يخفى ان النكرة المستغرقة باقتضاء المقام
كقوله تعالى علمت نفس وقوله تمرة خير من جرادة في موضع الاثبات مع انها تعم
قوله قيل المطلق هو ما دل على الماهية من غير دلالة على الوحدة لقائل ان يقول
لا نم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة بقرة واحدة
ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة فان قلت لو تعرض المطلق لقيد الوحدة
او الكثرة لكان متعرضا للصفات وقد قالوا ان المطلق هو المتعرض للذات دون

الصفات قلت المراد ان ذلك ليس بلازم بل هو امر زائد يجوز ان يراد به نفس
الحقيقة او فرد منها او ما صدقت عليه واحدا كان او كثيرا ولهذا فسره المحققون
بالشايع في جنسه يعني انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر كلي مشترك
من غير تعيين فالصواب ان التاء للمبالغة كما في علامة لا للوصفية والتأنيث
او الوحدة وان الحق عدم الفرق بين المطلق والنكرة **قوله** ولقائل ان يقول
نقل عن الشافعي رح قلت النقلان صحيحان عنه ويمكن التوفيق بان قوله
ههنا قول جوابي في الحكم وهناك استدلالي على الحكم فيكون قوله ههنا تحقيقا
وهناك الزاميا والالزامي لا يلزم ان يكون مذهبا للمعلل بل يكفي فيه
ان يكون مذهبا للسائل وان كان منافيا لمذهب المعلل ولو جعل من باب
اختلاف الرواية لم يبعد ومثله لا يعد تنافيا والحق ان النزاع لفظي فان القائلين
بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى لا يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا
صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير
كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وذبح بقرة اي بقرة كانت وتحرير
رقبة اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا من
دخل هذا الحصن فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة
كذلك والا فلا حاجة للعموم ويمكن ان يقال انه ليس منه فان فيه امرا زائدا وهو معنى
الشرط وبه يقتضي بعموم النكرة كغيره من مقتضيات العموم بخلاف المجردة عما يقتضيه
والكلام فيه **قوله** وما قاله بعض الشارحين سمي الشافعي المطلق عاما على اصطلاح
المنطقيين فظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا تخفى

ضعفه وجه الضعف ان الشافعي رح ليس من شانه ان يخلط اصطلاحا باصطلاح وعلم المنطق كان في زمنه لم يتداوله الناس وعند المناطقة ما يسمى عاما ويطلقون لفظ العام عليه بل انما عندهم الكلي والجنس **قوله** بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله كذا في الصحاح ولم يتناول الزمنة لان المراد من قول الصحاح كما خلقها الله تعالى كمال الخلقة والخلق عما يسلب وصفا من اوصاف كمالها وباعتبار الكمال المراعي في الملك امتنع جواز المدبرة **قوله** ويمكن ان يجاب عنه عبارة بعض الشراح ههنا والجواب عن الاول ان النزاع ليس في جواز اطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة لغة لكنها ينصرف عند الاطلاق الى الكامل لما عرفت ان المطلق ينصرف الى الكامل وليس مرادهم الخ الا ان تناوله الكامل مقتصرا عليه من قبيل شبهة المجاز من حيث استعمال اللفظ في بعض ما وضع له لا انه مجاز بل حقيقة قاصرة ويجيء تمام تحقيقه في باب ما يترك به الحقيقة ان شاء الله تعالى **قوله** وعن الثاني اي الاعتراض الثاني وهو قوله وبانهم اجازوا مقطوع اليد الخ وكان المناسب ان يقول اولا ويمكن ان يجاب عن الاول **قوله** ان فايت الجنس الخ فقد يقال انتم قلتم ان الرقبة حقيقة في السليمة والمعيبة ومقتضى ذلك الاجزاء بكل واحدة منها فاخراجكم المعيبة بما ذكرتم من التعليل ينافي ذلك لانه تقييد النص بالمعنى وهو لا يجوز **قوله** حتى لو قطعتا لا يجوز لفوات جنس البطش بالكلية **قوله** فلا يندرج تحت المطلق والحاصل ان المطلق ينصرف الى الكامل حقيقة وان بقي شيء من جنس المنفعة معتبر الكمال فيثبت بما ذكرنا انا قاطعون بالخلاص عن الشبهة فضلا عن الرجاء وان علماءنا رحمهم الله تعالى اعلى كعبا ان يلحق بذيلهم غبار عن استيصال

هذه الشبهات **قوله** والنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الخ هذا جواب آخر ذكره بعض الشارحين لا انه من تتمة الاقوال بل الكلام الاول جواب على حدة ذكره بعضهم ايضا فالشارح جمع بين الجوابين وجعلهما جوابا واحدا زيادة ايضاح لكنه قد اورد على الجواب الثاني انهم قد صرحوا بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين وتجاب بانه ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصورا ولواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا للبعض ما تناوله لفظ آخر لا بمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى آخر خاص من وجه وعام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على بعض مسمياته وان لم يكن خاصا كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته وان لم يكن عاما **قوله** وفيه نظر لان عموم النكرة في البدل حاصل قبل الاتصاف الخ فالجواب انا لا نم ان النكرة قبل الوصف عامة بل هي خاصة لانها موضوعة لفرد من افراد الجنس وعمومها بالدليل الموجب لذلك واختلفوا في عمومها اذا اتصل بها دليل العموم فقيل شمولي وقيل بدلي فلا يطلق عليها لفظ العام الا مجازا على انه ذكر قريبا انها خاصة وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد الموصوف بها فيعم الموصوف ضرورة عموم الصفة **قوله** فان له ان يتكلم جميع رجال الكوفة ولا يحنث وان كان ذكره في الاثبات باعتبار ان الاستثناء من النفي اثبات لكنها عمت لعموم وصفها **قوله** لم يجعل الموصوف عاما بعموم الصفة فان رجلا خاص لانه ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ والعالم مفهومه ذات

بثبت لها العلم فيشمل الانس والجن والملايكة فهي عامة بالنسبة الى الموصوف
وهو خاص بالنسبة اليها فلم لا يخص الصفة بالموصوف ويقصر العلم على البشر
ويقول الصفة خاصة بخصوص الموصوف قوله لان المستثنى يوم وقع فيه القربان
فيمكنه القربان في كل يوم من غير شيء يلزمه فلا يتحقق معنى الايلاء فلا يصدق عليه
اسم المولى لان المولى هو الذي لا يمكنه القربان بلا شيء يلزمه وهو يشق عليه قوله اعلم ان
هذا الاصل وهو ان النكرة في موضع الاثبات تخص واذا وصفت بصفة عامة
تعم اكثري الوقوع الخ ولهذا قال بعض المحققين الحاصل ان النكرة في غير موضع
النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام
انتهى وقيل القاعدة مطردة وتخلف المسئلتين لمانع وهو انه ليس في وسعه تزوج
جميع نساء الكوفة ورؤية جميع الرجال العلماء وقيد عدم المانع في الاحكام الكلية
غير مشروط على ان قولهم النكرة اذا وصفت بصفة عامة مهملة في قوة الجزئية
والاستقراء التام غير ملتزم في امثال ما نحن فيه لا سيما اذا تحقق المانع في بعض
الافراد قوله هذا الحكم وهو عموم النكرة بعموم الصفة تختص بالاستثناء من النفي
وان كان في موضع اثبات لكن المستثنى لما كان داخلا في الصدر ومخرجا بالا استثناء
منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل فيؤخذ حكمه من الصدر وهو موضع نفي
عم ما دخل تحته من النكرات ضرورة وقوعها في موضع النفي هكذا قيل ولا يخفى ان هذا
البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه مما اشار اليه شمس الائمة حيث ذكر
ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص لفظا فيتناول واحدا
فاذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فتخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى

قوله المراد من النكرة ههنا ما فيه ابهام الخ هذا دفع لما يقال كيف يكون اي نكرة
وقد اضيفت الى المعرفة وتجاب بانه مثل شبه وغير في التوغل في الابهام فلا تتعرف
بالاضافة واما من قال انها تتعرف بالاضافة الى المعرفة فانما اراد بذلك في اللفظ
دون المعنى لان معناها الواحد المبهم الصالح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل
فهي عنده ايضا نكرة في المعنى معرفة في اللفظ والمراد بالوصف الوصف اللغوي لا
النحوي لان الجملة بعدها قد يكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم
ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انها مبتدأ
مخبر عنه باحسن قوله الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما
فيه عام بعموم الوصف وهو القربان وان كان مفعولا فيه فعرف ان كونه مفعولا
لا ينافي العموم بعد وجود الموجب له قوله اجاب عنه صاحب الكشف ثم قال
بعض الشراح في هذا الجواب بحث فان القربان في الحقيقة فعل الواطي ومتصل
كالضارب فكما ان المفعول به فضلة فكذا المفعول فيه وكما ان الفعل يتعلق بالزمان
فكذلك لا بد له من محل يقع عليه فلم قلتم بعموم اليوم دون عموم صفة المضروب على
ان الضرب نسبة بين الضارب والمضروب لا يتصور بدونهما فله تعلق بهما فيجوز كونه
وصفا لهما لكن جهة التعلق مختلفة فلا يلزم قيام صفة بموصوفين ولهذا يقال
مال مملوك ورجل مضروب كما يقال رجل ضارب انتهى وبهذا البحث يتضح بحث
الشارح قوله والمتعدي اي والفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل و
الوجود والى المفعول فيه في الوجود وذلك لان الفعل لا بد له في وجوده من الزمان
فالمفعول فيه متقدم من حيث الوجود دون التعقل لان تعقل الفعل ليس بعد تعقله

بل الامر بالعكس لان الفعل يدل على الزمان والمكان بالالتزام ولقائل ان يقول لا نم
ان دلالة الفعل على الزمان بالالتزام لان الفعل بهيئته يدل على الزمان فيتوقف
تعقل الفعل على تعقل الزمان ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالفعل في قولنا يتوقف
تعقل الفعل هو المصدر ولا شك ان المصدر لا يدل على الزمان الا بالالتزام **قوله**
الفاعل ايضا ضروري آخره رد لقول المجيب والمفعول به يثبت ضرورة فلا يقال
فرق بين ضرورة الفاعل وضرورة المفعول فالاولى اقوى من الثانية لان الفعل
يحتاج الى الفاعل لا زما كان او متعديا **قوله** ويمكن ان يقال في الفرق الخ هذا فرق
في الجملة وليس بالقوى على ما لا يخفى ولكن هنا فرق آخر تفرد به بعض الشراح وحاصله
ان ايا الواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية
فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل متعلق به مع قطع النظر
عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد
باختيار المخاطب في تعيينه فيحصل الاول به ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر
لا معنى لتخيير الفاعل في الاول لانه انما تعلق في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا
الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير
مثل اي عبيدي وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام
فيهما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب
فح ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق
كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعبر كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربية
واما ثالثا فلانه في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى

هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم
ويكون الخيار للمولى كما في الصورة الثانية **قوله** وهو مختار صاحب التقويم وفخر
الاسلام وتبعهما المص **قوله** لوجود الحقيقة فيهما فيكون حكمه عندهم حكم المشترك
لا ينصرف الى احد احتماليه الا بدليل وهذا لانه لما ساوى الفرد الكل في الدخول تحت
اللفظ بطريق الحقيقة ترجح الفرد للتيقن وانصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس
بقوي لان العام عند عدم المانع يتناول الكل ويحمل عليه ولا يحمل على اخص الخصوص
فانه كان قوله عليه الصلوة والسلام عاما ينبغي ان يكون كذلك والا لا يصح عد السلام
من دلائل العموم كما قرره الشارح ولو قيل بالصرف الى الكل عند الاطلاق وفي الكل
الاولى متيقنا به لمعلوميته وجهالة الادنى لوافق قول الجمهور في الحكم وان اختلف
الطريق **قوله** فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج امرأة واحدة وكذا اذا حلف
لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة
الثلثة في الجمع حتى انه لو لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس بها
متحدة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن به فينطلق عند الاطلاق الا ان
ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين
ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعند بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه
نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز **قوله** يلزم ان لا يصح الاستثناء
من الرجال واللازم منتفية اجماعا لصحة الاستثناء فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان الاستثناء لا يكون الا من متعدد واذا صرف المحل عند الاطلاق الى الواحد
لا يمكن الاستثناء لعدم التعدد ويمكن ان يجاب عنه بان القائل بصرف المحل عند

الاطلاق يقول لعدم صحة الاستثناء فدعوى الاجماع ممنوعة ولئن سلمنا ذلك
لكن يكفي لصحة الاستثناء احتمال التعدد بل الاستثناء يكون ح دليلا على ان المراد الكل
قوله يلزم ان يكون بيان تغيير لاحد المحتملين وهو احتمال الكل وقد اجتمعت الائمة
على انه تاكيد يمكن ان يقال بان احتمال الكل ثبت ههنا بدليل غير كلهم وهو الاستثناء
لانه معيار العموم وكذا قرينة المقام تدل على ان المراد الكل فيكون كلهم تاكيدا
قوله وبان المعرف باللام الخ ويمكن ان يجاب عنه بانه لما احتمل الاقل والكل كان له
اعتباران فبالاعتبار الثاني يكون من العمومات لا محالة وان لم يكن بالاعتبار
الاول كذلك ولهذا اعده منها قوله قال الشيخ عبد العزيز هو الامام العالم العلامة
علاء الدين عبد العزيز بن احمد البخاري صدر الوقت ونادرة الزمان صاحب
المصنفات المفيدة كالكشف والتحقيق شرح الاخسيكثي وحاشية المسماة بالتحرير
وحاشية على اسئلة الجندي وحاشية الهداية وفوائد على اصول شمس الائمة السرخسي
وصنع شرحا على الهداية بسؤال العلامة قوام الدين الكاكي عند اجتماعه به سريه
وصل فيه الى النكاح فاخترمته المنية قال القول بان الجمع المعرف باللام يقع على
الادنى ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل مخالف للاجماع لان اهل السنة اجمعوا
على ان الالف واللام في الحمد لله للاستغراق ثم قال وبالجملة لم يتضح لي كلام فخر الاسلام
فلذلك اخترت قول الجمهور انتهى ما قاله وفيه بحث لان دعواه ان ما ذكره فخر الاسلام
مخالف للاجماع ممنوع وكيف يصح دعوى الاجماع مع مخالفة بعض العلماء من
اهل الاصول واللغة وفخر الاسلام لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل فلا يرد عليه ما
ذكره لان الدليل قد قام على ارادة الاستغراق فيما ذكره ولا يلزم منه ارادة الاستغراق

في جميع المواضع ففخر الاسلام انما يصرف الى الجنس اذا لم يكن هناك دليل العهد
والاستغراق فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور وبين ما اختاره فخر الاسلام قوله
اولى من حمله على تعريف الجنس وهو تعريف الحقيقة والماهية الذي كان اللفظ
دالا عليه قبل دخول اللام قوله فتعريف العهد اولى من الاستغراق الخ اعلم ان
الاصل هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم
على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني
موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق
حيث لا عهد في الخارج هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره الشارح نظر لانه جعل العهد
الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق
اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام وهو الايجاب والندب
والكراهة والتحريم وان كان البعض احوط في الاباحة ولا نم ان التعريف بلام الحقيقة
لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام بل اللام يفيد الاشارة
الى الحقيقة المعلومة المتقررة في الاذهان قال صاحب الكشاف اللام في الحمد لله
لتعريف الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو من بين اجناس
الافعال قوله كما في قوله لا اتزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم
غير ممكن فيصرف الى الاقل المتيقن ورد بان ذلك لو كان باعتبار تعذر صرفها
الى الكل لما وقع واحدة فيمن قال لامرأته انت الطلاق لامكان صرفه الى الكل
فاللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك
شخص واحد فلا يمكن ايقاعه فصرف الى البعض وذلك البعض مجهول القدر والواحد

مستيقن مصرف اليه ورد بانا لا نم ان ذلك مجهول فان الثلاث فى ملكه وهو معلوم
فكان جاز الصرف اليه قوله نكرة فى المعنى واذا كان كذلك كان كليا ذا افراد خارجا
او ذهنا فحصل التعريف مع ملاحظة الحقيقة فى الجملة وان لم تكن مقصودة لان الجنس بما
انما يقصد بالفرد حقيقة مع احتمال الكل وانما ينصرف اليه بالدليل قوله فكان اعتبار
اعتبار الجنس اى اولى لان فيه جمعا بين المعنيين وهما معنى اللام ومعنى الجمع فى الجملة
وان سقط اعتباره فان قيل الغاء معنى اللام لازم على هذا لان الجنس كان معرفا بالاسم
فلا يفيد اللام شيئا زائدا اجاب بانا لا نم ذلك بل اللام تفيد الاشارة الى تلك الحقيقة
المعلومة المتقررة فى الاذهان كما مر قوله واذا اعيدت النكرة معرفة اى الحاصل
ان المذكور اولا اما نكرة واما معرفة وعلى التقديرين اما ان تعاد نكرة او معرفة
فتصير اربعة اقسام وحكمها ان نظر الى الثانى فان كان نكرة فهو مغاير للاول سواء
كان الاول معرفا او منكرا والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه
معهودا سابقا فى الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا على المعهود الذى هو
الاصل فى الكلام قوله كالعسر ههنا فيه اى فى قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر
والى هذا المعنى قال ابن عباس وابن مسعود رض فى هذه الاية لن يغلب عسر يسرين
وقيل رفعه وهذا مبنى على ان لا يكون الجملة الثانية تاكيد الاولى وح يكون التنكير فى
يسرا للتفخيم وتعريف العسر للعهد اى العسر الذى انتم عليه او للجنس الذى يعرفه
كل احد فيكون اليسر الثانى مغايرا للاول بخلاف العسر فاذا كان تاكيدا لتقريرها
فى النفس وهو الاصح فلا تدل الاعادة على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا
ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين لانها اذا كانت تاكيدا وجب ان يكون معنى

الثانية عين معنى الاولى قوله وما ينتهى اليه الخصوص اى اختلفوا فى منتهى التخصيص فقيل يجوز
التخصيص الى ان يبقى من مفهوم العام جمع يقرب من مدلوله وقيل يجوز الى الثلاثة
وقيل يجوز الى الاثنين وقيل يجوز الى الواحد والمختار التفصيل عند المص وهو ان
العام ان كان جمعا مثل رجال او نساء او معنى فقط ككل رهط وقوم يجوز تخصيصه الى
الثلاثة لانها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير
نسخا وان كان مفردا كالرجل او ما فى معناه كالنساء والرجال وغيرهما من الجموع
المسلوب عنها معنى الجمعية بدخول لام الجنس عليها كما تقدم تقريره يجوز تخصيصه
الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد قوله
ولكل واحد منها صيغة على حدة بل لكل واحد صيغ مختلفة فى غير ضمير المتكلم مثل رجل
رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا فلا يجوز جعل شىء منها لغيره واستعمالها
فيه على وجه الحقيقة قوله وقال بعض اصحاب الشافعى ومالك اقل الجمع اثنان قال
ابن الحاجب موضع الخلاف مثل رجال ومسلمين وضماير الغيبة والخطاب لا نزاع
فى اقل الجمع فيه اثنان لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا
بل باعتبار انه يثبت بالدليل ان للاثنين فيها حكم الجماعة قوله ولما كان للاختين
الثلثان جواب سوال بان يقال اذا ثبت ان للاختين حكم الجمع ولهما الثلثان فمن
اين يثبت ان للبنتين الثلثين فاجاب بانه يثبت لهما ذلك بطريق الدلالة وهى
كان ثبوت الحكم فى المسكوت عنه بالطريق الاولى قوله وانما حمل على ذلك
جواب سوال بان يقال لم حملتم الحديث على ما ذكرتم ولم تحملوه على ان الجمع اثنان لغة
اجاب بانه انما بعث لبيان الاحكام لا لبيان اوضاع اللغة وان كان يفيدها

[illegible]

واذا كان نسخا لم يكن تخصيصا لانهما متنافيان
لان النسخ لا يمنع الشك بالمخصص بعده
لا يجوز الشك بعده والنسخ يمنع
الشك بالمنسوخ

فثبت ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز لانه لو كان حقيقة فيهما كما هو حقيقة في الثلاثة
لزم الاشتراك فوجب ان يكون مجازا لرجحانه على الاشتراك ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون مشتركا معنويا بين الثلاث والاثنين فصاعدا فلا مجاز ولا اشتراك
لفظا **قوله** او على سنة تقدم الامام يعني محمول على ان حكمه سنة تقدم الامام على
الاثنين كحكم سنة مقدمة على الجماعة في احراز الفضيلة او محمول على اجتماع الرفقة
في السفر بعد قوة الاسلام لنهيه عليه الصلوة والسلام عن سفر الواحد والاثنين في ابتداء الاسلام
خشيت عليهم من غيلة المشركين بقوله عليه الصلوة والسلام الواحد شيطان و
الاثنان شيطانان والثلاثة ركب ثم رخص في ذلك بعد ظهور الاسلام وغلبة اهله
قوله والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة مراده
بالجماعة الثلاثة فلو كان التقدم سنة كون المقتدين جماعة لما سن تقدم الامام
الا على الثلث وليس كذلك بل يسن تقدمه على الاثنين فعلمنا ان التقديم سنة
كون المصلين جماعة والامام مع الاثنين مصلون جماعة **قوله** بخلاف الجمعة اي يريد
الفرق بين ساير الصلوة وبين الجمعة حيث كان الاثنان جماعة في ساير الصلوة
حيث قلتم بسنية التقديم مطلقا دون الجمعة حتى لم يجوزوها بالاثنين مع ان
الحديث ورد انها جماعة وحاصل الفرق انما شرطنا لصحة الجمعة ثلاثة سوى الامام
لئلا يلزم صرف واو الجمع من قوله فاسعوا عن حقيقتها بخبر الواحد وهو غير جائز عندنا
قوله اراد منها فردين فصاعدا اي اراد من الافراد فردين فصاعدا لانه لا يشترط
للاشتراك ثلثة افراد كما يوهمه ظاهر لفظ الجمع واحترز بقيد الافراد عن الخاص ولم يتعرض
الشارح كما تعرض لبقية القيود ولابد من ذكر قيد اخر وهو بالوضع الاول عقيب

قوله الصرف فما تناول لئلا يدخل في التعريف جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة
لمعان مختلفة باصطلاحات مختلفة فانها ليست بمشتركة على ما صرح به البعض لان
المراد بالوضع الاول ان لا يكون وضعه لمعناه بملاحظة وضعه لمعنى آخر قبله والالفاظ
المنقولة دائرة على النقل وهو يستدعي لحظ المنقول عنه فيكون وضعها للمنقول اليه
مسبوقا بوضعها للمنقول عنه **قوله** مختلفة الحدود اي اختلافا لا يمكن معه اجتماعها
او غير متباين يجوز اجتماع بعضها مع بعض بان يكون جزءا له او لازما وسنذكر الامثلة
قوله على سبيل البدل اي بان يكون موضوعا لهذا مرة ولذاك مرة اخرى او
بمعنى انه اذا نظر اليه بالنسبة الى معنى آخر من معانيه كان هذا المعنى بدلا عن
ذلك المعنى وقائما مقامه في وقوعه تمام مدلوله كانه ليس له معنى سواه وهلم جرا **قوله**
وله اي للشيء **قوله** فبالاعتبار الاول مشترك معنوي الاشتراك المعنوي ان
يكون اللفظ موضوعا لقدر مشترك بين الافراد كالانسان فانه موضوع للقدر
المشترك بين افراده وهو الحيوان الناطق وكذا الحيوان موضوع لقدر مشترك
بين افراده كالجسم النامي الحساس والمشترك اللفظي ان يكون اللفظ موضوعا
لمعانيه باوضاع متعددة على الصحيح كالعين فانها موضوعة للذهب و
الينبوع والركبة وخيار الشيء باوضاع متعددة على سبيل البدل في الشيء ونحوه
يتاتى فيه الامران باعتبارين فانه موضوع للحقائق المختلفة باعتبار قدر مشترك
بينها وبين الوجودية في الخارج فان نظرنا الى انه موضوع للقدر المشترك بين افراده
فيكون مشتركا معنويا لاشتراك الوجود بين ساير الموجودات فيكون افراده
متفقة الحدود وبهذا الاعتبار وان نظرنا الى ان افراده مختلفة الحدود في الواقع

فيكون كالمشترك اللفظي من هذه الحيثية لانه مشترك لفظي لعدم انطباق حده عليه
ولذا قال بعض الشارحين الشي عام معنوي على اختيار فخر الاسلام وعام لفظي
على اختيار القاضي ابي زيد لا مشترك لفظي فعرف الشارح الاشتراك اللفظي اي صاحب
التقويم فيه نظر **قوله** فعلى هذا وهو انه اذا كان للشيء ونحوه اعتباران يلزم ان
ومقصوده اندراج هذه الاشياء في تعريف العام بكل من الاعتبارين **قوله** اما ان
يتناوله اللفظ افرادا باعتبار معنى وهو الحد المشترك الجامع بينها وهو الاسلام
والحيوان الناطق والافراد متفقة الحقايق او يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك
الافراد مختلفة الحقايق كالحيوان واللونية والشيء فان كلا منها يتناول افرادا باعتبار
معنى وهو الجسم النامي الحساس واللونية والوجودية وتلك الافراد مختلفة الحقايق
وحاصله ان العام اما ان يعتبر افراده متفقة الحقايق او مختلفتها فان نظرت
الى القدر المشترك بين الافراد كالجسمية والوجودية والاسلام فمتفقة الحقايق
وان نظرت الى اختلاف الافراد في الواقع ولو بالتشخص فهي مختلفة الحقايق فان قلت
كيف يراد بمتفقة الحدود ومختلفة الحقايق والحد هو الحقيقة قلت الحد يطلق على
الحقيقة وعلى الحد الجامع بين الافراد وهي بهذا الاعتبار تسمى متفقة الحدود وسواء
كان ذلك الحد تمام الحقيقة او بعضها فلا ينافي ان يكون مختلفة الحقايق فيجوز ان
يراد بمتفقة الحدود في تعريف العام احد الامرين ويندرج الشيء ونحوه في العام على
كل منهما لان افراده متفقة الحدود باعتبار الحد الجامع وان كانت مختلفة الماهية
او الهوية واما الاندراج في الامر الاول على اختيار فخر الاسلام فظاهر لان افراده
متفقة باعتبار الحد المشترك وهذا القدر كاف في الاندراج وان اختلفت واما

على قول صاحب التقويم ففيه نظر لان افراده مختلفة فكيف يندرج في متفقة الافراد
اللهم الا ان يراد بمتفقتها الاتفاق باعتبار القدر المشترك فلا ينافي الاختلاف
واما الاندراج في الامر الثاني فظاهر بكل من الاعتبارين كما لا يخفى عليك بادنى الحرارة
قوله من غير اعتقاد حكم معلوم لكن يجب اعتقاد حقية المراد واني قلنا ذلك لان
التوقف في النصوص عن غير قبول اعتقاد كفر **قوله** بشرط ... يعني في صيغته وفي غيرها
من الادلة والامارات الدالة على تعيين المراد **قوله** حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما من
مفهوماته اذ الثابت به واحد منها غير عين عند السامع من غير رجحان **قوله** كما
تامل علماؤنا في لفظ القروء الخ قال بعض الشارحين تاملنا في القروء فوجدنا وجوه
اشتقاقه دالة على الجمع لغة والانتقال محتملا على الحيض لا على الطهر لان
الاجتماع انما يكون في الاول لا في الثاني لكون الاول عينا والثاني عرضا وكذا
الانتقال لا يتصور في الطهر لان الانتقال صفة فيحتاج الى موصوف تقوم هي به
وهو الجوهر لا العرض على ما عرف في الكلام وبهذا يمكن دفع الاشكال **قوله** قيد به
ليس بمصدر اي لا قرات المرأة اذا حاضت او طهرت بل هو اسم لنفس الدم او التعيين
الماهية الحاصلة عند الانقطاع **قوله** والاولى ان يستدل على كون القرء الحيض
بقوله تعالى الخ وبقوله عليه الصلوة والسلام دعي الصلوة ايام اقرائك رواه ابن ماجه
واحمد من حديث عايشة رض وقوله عليه الصلوة والسلام طلاق الامة ثنتان وعدتها
حيضتان رواه ابو داود وابن ماجه والترمذي والدارقطني من حديث عايشة
ولقائل ان يقول لا يلزم من قوله تعالى واللائي يئسن الآية ان يكون الاشهر مقام
الحيض لجواز ان يكون مقام الاطهار لان الطهر المتخلل بين الدمين لا يتصور بدون

الحيض **قوله** لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد اه تحرير محل النزاع انه هل
يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد جميع معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها
لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد به الباصرة والجارية
والذهب وغيرها من معانيها ورأيت الجون ويراد به الابيض والاسود واقرأت
هند ويراد به حاضت وطهرت فقيل يجوز وبه قال الشافعي وجماعة وقيل لا يجوز وبه
قلنا وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية
ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا كان الجمع كما ذكرنا من الامثلة اما اذا لم يمكن كما
في صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة على القول باشتراكها
فلا عموم اتفاقا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وبه قال الشافعي وتبعه
الباقلاني وجماعة من المعتزلة **قوله** والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم
مختلف الحقيقة لك ان تقول قد ذكر الشارح عند تعريف المشترك ان العام
عندنا قسمان ايضا قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة فان صح ما ذكره فلا وجه
لتخصيص ذلك بالشافعي والجواب ان هذا خاص بالشافعي كذا ذكره غير الشارح
واما ما ذكره الشارح في تعريف المشترك ففيه نظر ولم اجد احدا من الشراح تعرض له
قوله متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان لفظ الصلوة
لفظ مشترك بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة لاسناده الى ضمير
الجلالة والملائكة فلا يخلو اما ان لا يراد واحد منهما وهو باطل او يراد احدهما دون الآخر
وهو باطل ايضا والا يلزم اسناد الاستغفار الى الله تعالى او اسناد الرحمة الى
الملائكة وهما باطلان فتعين ان يكون المراد كليهما فيلزم استعمال اللفظ المشترك

في مدلوليه الحقيقيين واجاب بعض المحققين عن الاستدلال بالآية بانا لا نسلم ان الصلوة
من محل النزاع لجواز ان يراد بها في الجميع معناها الحقيقي او معناها المجازي فان
اريد الاول كان المراد والله اعلم ان الله يدعو الله تعالى وتقدس بايصال الخير الى
النبي عليه الصلوة والسلام ومن لوازمه الرحمة وعلى هذا يحمل قول من قال بان الصلوة
من الله الرحمة لا على ان الصلوة وضعت حقيقة للرحمة وان اريد الثاني حمل على ما
يليق بالمقام كارادة الخير ونحوها ولا بأس باختلاف ذلك المعنى لاختلاف الموصوف
ولا يكون من باب الاشتراك بحسب الوضع **قوله** وهذا اي تعميم المشترك وهو
المثل انما يلزم محمدا لان المعنى يراد فيما لا مثل له صورة بالاتفاق فلو اريد الصورة
فيما له مثل صورة لزم القول بالتعميم كما قاله محمد وهو لا يقول به **قوله** اطلاقا للملزوم
على اللازم الظاهر انه اراد بالملزوم الدعاء وباللازم معناه لكن قوله اذ الاستغفار
والرحمة اه مشعر بانها الملزوم وهو مناف لما ذكره ويمكن ان يقال المراد بالدعاء
ههنا الرحمة والاستغفار لانهما فردان له والاعتبار لازم لهما **قوله** وما قاله
قوام الدين الاتقاني في شرح المنار صوابه قوام الدين الكاكي لان الاتقاني لم يشرح
المنار **قوله** بان تقدير الآية الآخ ان يقول من ان تقدير الآية ان الله تعالى يصلي
وملائكته يصلون فلا يلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه دفعة بل المراد بالخبر
المحذوف الرحمة وبالمذكور الاستغفار **قوله** لانه حذف بلا دليل ممنوع بل بدليل
هو يصلون لانه علم منه ان الخبر المحذوف من لفظ الصلوة وكان تقديره مفردا
ليوافق المخبر عنه كما ان يصلون ذكر بلفظ الجمع لذلك فالجمع والتثنية من العوارض
والدال في الحقيقة انما هو نفس المادة ولا يشترط ان يكون معنى المحذوف معنى المذكور

مطلقا لصحة الدلالة بل ذلك ان لم يكن قرينة تدل على ان معنى الخبر المحذوف
الرحمة وهى قرينة المقام لانه المناسب للبارى تعالى بخلاف زيد وعمرو يضرب على معنى
زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب فى الارض اى السفر ومن الآخر
استعمال آلة الضرب فانه لا يصح لعدم القرينة **قوله** قلت الوضع عبارة عن تخصيص
اللفظ بالمعنى بحيث يقتصر على ذلك ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدايما لا يمكن الا باعتبار
وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه
لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته
خاصة فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد
عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد
فى حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة فباستعماله فى المعنيين على ان يكون كل منهما
مرادا باللفظ كما هو محل النزاع لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما
على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب للموضوع له وهذا جمع بين الحقيقة
والمجاز فان قلت لم لا يجوز ان يراد كل منهما على انه مناسب للموضوع له قلت ذلك اما
ان يكون باستعمال اللفظ فى معنى مجازى يتناولهما لكونهما من افراده وهذا ليس محل
النزاع واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال واستعمال اللفظ فى
معنيين مجازيين باطل بالاتفاق **قوله** ولقايل ان يقول الخ هذا كلام وارد ظاهر
حسن اخذه من الشروح **قوله** ولقايل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحى الخ
الجواب ان الاصل المذكور غير مطرد لما مر ولا نم ان لا يكون دلالة المأدل من غير
المشترك دلالة باللفظ غاية ما فيه ان يكون ح الا بعد التأويل على ما حمل عليه بطريق المجاز

وذا لا يخرجه عن الدلالة باللفظ الى الدلالة من غير اللفظ لان دلالة المجاز لفظية
بلا خلاف والدلالة اللفظية دلالة بالصيغة والتأمل يظهر للعلاقة الثابتة بالدليل
الصارف للفظ الى معناه المجازى لا مثبت فلا فرق بين انواع الاول من هذه
الحيثية فلا بد من تعريف يعمها ولذا عرفه بعضهم بانه ما ترجح احد محتملاته بدليل ظنى
يشمل الاول من المشترك والخفى والمشكل ويشمل الراجح بالقياس والراجح بخبر
الواحد وح فتعين ان يكون المراد من المشترك المذكور فى التعريف اللغوى لكن
يفسر بما فيه احتمال لا بما فيه خفاء ليشمل الظاهر والنص فانهما يحتملان التأويل
وليس فيهما خفاء فيدخل فى الحد جميع اقسام الاول فان قوله عليه الصلوة والسلام
المستحاضة تتوضأ لكل صلوة رواه ابن ماجه من حديث عدى بن ثابت عن ابيه
عن جده ولفظ المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة
وروى بالفاظ اخر من طرق **قوله** وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى
الراى لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ح لو ادهذا كالمجمل اذا لحقه البيان
بخبر الواحد فيكون الحكم ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب الحكم قطعا لان
بعد البيان يضاف الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى الى قوله عليه الصلوة
والسلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك لما التحق بيانا لقوله تعالى
اقيموا الصلوة ثبت فرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا وفيه نظر لما ذكر فى الميزان ان
المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فهو مأول لان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظنى
فلا يثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بما هو قطعى الدلالة الثبوت فلا يثبت
الفرضية بخبر الواحد وان كان قطعى الدلالة فى نفسه ولا بالعام المخصوص منه

وان كان قطعي الثبوت واما استدلالهم بالقعدة الاخيرة ففاسد لانها
ليست بفريضة قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة
الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب
دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن
لا تفسد الصلوة والقعدة من القسم الاول فلذلك سميناها فرضا واما انه يجب
اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها فلا الا ترى ابا بكر الاصم ومالكا لم يكفروا بانكار
فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رض بانكاره ربوا النقدين مع لحوق البيان بآية
الربوا في الاشياء الستة ولم يكفر من انكر فرضية مسح الربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا
لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا
البيان وفي ثبوته بيانا شبهة **قوله** فلذا غاير الاقسام الاخر قلنا ممنوع بل انما غايرها
باعتبار ان فيه ترجيح بعض وجوه المشترك او المجمل كذا قيل واجاب بعض
المحققين عن السؤال بان هذا انما يكون ان لو كانت اللام في الاول للعهد والمعهود
في التقسيم وليس كذلك بل هو للحقيقة من حيث هي والمعهود لا باعتبار كونه
من المشترك ولا من اقسام القسم الاول لئلا يلزم اما فساد التقسيم او فساد
التعريف ولا محذور في اخذه في التقسيم باعتبار كونه من المشترك وهو نوع منه
وفي التعريف باعتبار ماهيته وحقيقته الكلية فان ذلك عمل بمقتضيات الاحوال
واعطاء لكل مقام ما يستحقه **قوله** لان التاويل ان يثبت بالرأي فلا حظ له
في اصابة الحق اي حقيقة اذ المجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة خلافا للمعتزلة
قوله لكنه متعلق بالمركبات اعلم ان الاقسام التي تتعلق بالنظم منها ما يتعلق

بالمفردات كالتي تقدمت من الاقسام الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات كالتي
نحن فيها فلهذا قال قسم الكلام اذ الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد **قوله** اراد
بالظهور اي في قوله ما ظهر المراد به اللغوي واراد من الظهور في قوله والظاهر
المصطلح فيكون تعريفا الاصطلاحي باللغوي فلا دور **قوله** على ان الظاهر علم
فلا يكون المعنى ملتفتا اليه فلا يلزم الدور اذ الدور انما يلزم اذا كان معنى الظاهر
ملتفتا اليه ولما صار علما على ذلك المسمى لم يلتفت الى معناه الغير العلمي بخلاف اللفظ
اذا كان له معنى ثم جعل علما لم يلتفت الى معناه قبل العلمية بل يقطع النظر عنه كما في
عبد الله علما وح لا يلزم الدور **قوله** للسامع اعترض بان ظهور المراد لا يختص
بظهوره للسامع فانه كما يظهر له يظهر للناظر في المكتوب واجيب بان الشارح لم
يدع انه اختص بالسامع بل بين متعلقا لظهور المراد اذ لابد له من احد يظهر في حقه
فبين ان الظهور للسامع وسكت عن الناظر لانه بمنزلة السامع من الكتاب
فان الكتاب كالمتكلم والناظر فيه كالسامع ولهذا كان الكتاب كالخطاب في الشرع
حتى كان التبليغ من رسول الله عليه الصلوة والسلام بالكتاب كالتبليغ منه بالخطاب و
الاحكام تثبت بالكتاب مثل الطلاق والنكاح والعتاق والبيع والشهادة و
القضاء والرواية ونحوها كما يثبت بالخطاب من غير فرق ولما كان السماع من المتكلم
هو الاصل والنظر في الكتاب خلفا عنه بني الكلام على ما هو الاصل دون ما خلف عنه
ولهذا لم يتعرض احد من الاصوليين للنظر في الكتاب في تفسير الظاهر بل الكل تعرضوا للسماع
لا غيره **قوله** اذا كان من اهل اللسان اعترض بان كلام المص لا يحتاج الى هذا
القيد لان ظهور المراد للناظر او السامع لا يكون الا بعد كونه من اهل اللسان

واجيب بان هذا القيد لبيان شرط الظهور فانه لما لم يحصل الا بهذا القيد
كان ذلك شرطه لا محالة ولما شمل لفظ السامع من هو من اهل اللسان ومن لم
يكن بعمومه لاستغراق الجنس بدخول اللام فيه كان تقدير الكلام الظاهر ما ظهر
المراد منه لكل سامع او ما ظهر منه المراد للسامعين اجمع وهو غير مستقيم لاستلزامه
ان يكون ظهور المراد لغير اهل اللسان وهو فاسد يوجب ان يحمل على السامع
الذي هو من اهل اللسان فبين الشارح هذا المجمل بتقييده كما نبه عليه صاحب
الميزان فكان هذا من الشارح تصريحا لما يفهم بالضرورة وبيانا لمجمل الكلام كما
هو مقتضى الشرح **قوله** قلت حاصل الجواب انه لم يذكره اعتمادا على ما ذكره في المفسر
والمحكم قال بعض الشراح الصواب ان يقال ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون
محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج المحكم فيكون مانعا انتهى وهذا هو الانسب لان
التعريف للايضاح والكشف والاحالة على الغير مخل لهذا الغرض خصوصا اذا كان
الاحالة على ما سيأتي **قوله** وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه اي اختلف العلماء في
حكم الظاهر فذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين
الى ان وجوب العمل بما ظهر منه على سبيل الظن لاحتماله المجاز لان كل حقيقة تحتمل المجاز و
ذهب العراقيون والقاضي ابو زيد ومن تابعه الى وجوب العمل به قطعيا لعدم
اعتبار ما لا ينشأ عن دليل من الاحتمال **قوله** واما النص لقائل ان يقول ان التعريف
غير مانع لصدقه على المفسر والمحكم فالاولى ان يقيد بقوله مع احتمال ويمكن الجواب
بانه ترك هذا القيد اعتمادا على فهم الزكي من تعريف المفسر لا يقال بل ذكر التأويل
في الحكم لانا نقول هل هو جزء من التعريف لا من الحكم فيلزم الدور لان الحكم فرع التصور

اعلم ان احتمال النص التأويل والتخصيص على سبيل منع الخلو دون منع الجمع فان
الاحتمالين ربما يجتمعان في العام وانما اعتبرنا احدهما لانهما لو اعتبرا معا في النص
لا يكون شيء من الخاص نصا لانه لا يحتمل التخصيص فتأمل **قوله** مثال قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع هذا مثال يكون الظاهر باعتبار
لفظ والنص باعتبار لفظ آخر فان لفظ فانكحوا ظاهر في حل النكاح لان كل احد من
اهل اللسان يفهم من هذه الآية بمجرد سماع صيغتها جواز النكاح بدون تأمل فيها
اذ ادنى درجات الامر الاباحة ان تثبت الا انه مسوق لبيان العدد فيكون
نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع فان قلت لم لا يجوز ان يكون سوق
الكلام لاجلهما فيكون نصا فيهما فالجواب انه لا يجوز اذ الاباحة عرفت قبل بنص
آخر كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيكون حمله على ذلك حملا للكلام على الاعادة لا الافادة
والحمل على الفائدة الجديدة اولى ولقائل ان يقول هذا انما يتأتى ان لو كان نص البعض
لاحقا وما هو المبيح سابقا **قوله** ولقائل ان يقول في الجواب عن الاول ان صاحب
الكشف مثل للقرينة القطعية ببيان العدد في الآية المذكورة اعني قوله تعالى مثنى
وثلاث ورباع واستدل على ذلك بكلام شمس الائمة اما النص فازداد نصا
بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم واعترض عليه بعض المحشين بان هذا الاستدلال
غير مستقيم لانه ليس في كلام شمس الائمة ما يدل على ان القرينة نطقية لان القرينة
المقترنة باللفظ كما يكون نطقية يكون حالية واجاب عنه صاحب الكشف بانه
لا شيء ههنا يعني في الآية المذكورة يزداد به البيان الا القرينة النطقية على ان القرينة
المقترنة باللفظ لا يكون الا نطقية لان القرينة الحالية مقترنة بالمتكلم والنطقية مقترنة

بالمحل انتهى وبهذا يشير الى ان القرينة النطقية خاصة بالآية المذكورة لان القرينة
منحصرة في القطعية وح لا محالة وعن الثاني ان ازدياد الوضوح اذا حصل بقرينة نطقية
يلزم نفي الاحتمال لان كل حقيقة يحتمل المجاز لا محالة وعن الثالث بانه كيف يجوز
لمثل هولاء الائمة العظام في مقام التعريف والتعيين ان يتركوا قيدا يحتاج اليه
في التعريف ولا يصير التعريف جامعا الا به ولا يفهم المراد بدونه وبعد ما انقضى
التعريف وابتداوا تعريفا آخر والتزموا قيوده وشرعوا في بيان مثال التعريف الثاني
اشاروا الى تعريف ذلك القيد بطريق المفهوم وليس هذا الا الغاز وتعمية على انا
لا نم ان هذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر **قوله** والا لما صح تعليل
يعني وان لم يكن عدم السوق شرطا في الظاهر لما صح تعليل صاحب المنتخب وفخر الاسلام
به في النص لانه يكون تعليلا بما يشترك بين الظاهر والنص والتعليل بالمشترك
غير مفيد قلنا لا نم انه تعليل بمجرد السوق بل بالسوق لاجل العادة الذي ازداد
به الظاهر وضوحا ومثل هذا السوق ليس يتحقق في الظاهر اذ الظهور في الظاهر
ليس يضاف الى السوق بل يضاف الى سماع الصيغة لا غير فوجود السوق وعدمه
غير ملتفت اليه في تحقق الظهور فلا يكون التعليل بالسوق في النص بامر مشترك
يوضحه ان السوق في النص لاجل يزداد به النص وضوحا غير مدلول الصيغة مثل
التفرقة بين البيع والربوا في الربوا والعدد في اية النكاح والسوق الذي يوجد في
الظاهر لاجل مدلول الصيغة فقط فهذا امر آخر لا تعلق له بسوق النص فلا يكون
هذا تعليلا بامر مشترك فالسوق في النص لاجل القرينة المفيدة كزيادة الوضوح
دون مجرد السوق الذي لا يثبت معنى ابدا في مدلول الصيغة ولا اثر لهذا النوع

من السوق في زيادة الوضوح فلهذا يوجد في الظاهر ولا يتوقف فهم المراد عليه
بوجه بل المراد يفهم بالصيغة لا غير والحاصل ان السوق منظور اليه في النص دون
الظاهر وعند تجريد النظر عن السوق لا يكون بعد ما فقدمه ليس شرطا في الظاهر
على انه يجوز ان يكون اختيار فخر الاسلام وصاحب المنتخب غير اختيار شمس الائمة

لا يخرج حكما عن كونه قطعيا لان احتمال المجاز مع

قوله وغيره اي كالتقييد **قوله** والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن
كونها قطعية لانه لا عبرة لاحتمال لم ينشأ عن دليل **قوله** على وجه لا يبقى معه احتمال
التأويل اي ان كان خاصا ولا التخصيص ان كان عاما كذا ذكره شمس الائمة وفخر الاسلام
واتبعهما صاحب الوافي عامة الشارحين وهذا يوهم ان التأويل يختص بالخاص كالتخصيص
بالعام وليس كذلك فان قوله تعالى فسجد الملائكة كما يحتمل التخصيص يحتمل التأويل وقوله
لكنه يحتمل التخصيص كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم ذكر الجمع واراد به جبرئيل
قوله سواء كان ذلك اي ازدياد الوضوح **قوله** كقوله تعالى فسجد الملائكة الآية
التمثيل بهذه الآية للمفسر في كلام المصنف فيكون هذا تكرارا بالنسبة الى ما ياتي
ولو اخر المصنف كل مثال عقيب تعريفه لكان اولى **قوله** قلت الاستثناء انما يفيد
التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جني ورد بان الاصل في الاستثناء
الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا
تناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم بل الجواب ان الاستثناء ليس
بتخصيص عندنا كما مر فلا يرد نقضا **قوله** ولكنه يحتمل التأويل هذا راجع الى قوله فبقوله
كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا ولكنه اي هذا النص يحتمل التأويل **قوله**
فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا واعترض بانه لا دلالة لاجمعون

على دفع احتمال التفرق فان قولهم كلهم اجمعون بمنزلة حسن بسن كبير بسير ولا
دلالة لهذه التوابع الا على ما يدل عليه المتبوع واجيب بانا لا نم ذلك فقد قال الزجاج
والمبرد في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان كلهم دال على الاحاطة واجمعون على
ان السجود منهم في حالة واحدة حملا على الافادة دون الاعادة ومثله منقول عن
الفراء ولكن هذا لا يستقيم على قول الجمهور فان الصحيح عندهم ان كلمة اجمعين لا يفيد
اتحاد الوقت بل هي مثل كلمة كل في افادة العموم مطلقا بدليل قوله تعالى لاغوينهم
اجمعين وقال ابن مالك في شرح التسهيل مذهب البصريين التسوية بين كلهم و
اجمعين في افادة العموم وزعم الفراء ان اجمعين يفيد انهم كانوا مجتمعين في وقت
الفعل والصحيح ان ذلك ممكن وليس بواجب بدليل لاغوينهم اجمعين لان اغوائهم
لا يكون في وقت واحد ولكن هذا لا يرد على اصحابنا لان كلامهم فيما اذا اجتمع كلهم و
اجمعون فان الحمل على الافادة والتاسيس اولى من الحمل على التاكيد وفي هذه الآية
لم يجمع بينهما فلا يقتضي اتحاد الوقت بل يقتضي العموم المطلق ولا يلزم من عدم اقتضاء
الاتحاد في هذه الصورة عدم اقتضائه له عند الاجتماع قوله ولقائل ان يقول سوق
الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك لا ظاهرا جوابه ان النص يستلزم الظاهر لانه
ما هو مع زيادة ارادة المتكلم وهذا ضروري قوله كذا قيل وفيه نظر وجهه
ان هذه الآية لا يصلح مثالا للمفسر لانها خبر واخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لانه يؤدي
الى الكذب والغلط وذلك مستحيل على الله تعالى تعالى عن ذلك واختلاف الحيثية لا يفيد
ههنا اذ قيد الحيثية انما يعتبر في الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات فلا يمكن ان
يقال ان هذه الآية يحتمل النسخ من حيث كونها مفسرة لما يلزم من المحذور ولهذا

اورد بعضهم في نظير قوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص
لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا فان قيل هذه الآية لا تحتمل النسخ ايضا لانقطاع الوحي
بموت النبي عليه الصلوة والسلام فلا يكون مفسرا فالجواب ان المراد الاحتمال
في زمن الوحي اما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ على ان ذكر المثال انما هو
ولا يشترط فيه المطابقة للاصل بخلاف الدليل قوله ضمن الحكم معنى امتنع
فاستعمل بعن يقال احكمت فلانا عن كذا اي منعته فالمحكم ما امتنع المراد به عن النسخ
والتبديل ويجوز انه ضمن الحكم معنى امن يقال بناء محكم اي مأمون عن الانتقاض
فيكون التقدير ما امن المراد به عن التبديل وقيل امتنع وامن لازمان والحكم متعد
لانهما معلومان والحكم مجهول فلا تناسب بينهما واجيب بان كونهما لازمين و
الحكم متعديا ممنوع بل الحكم لازم وقوله هما معلومان والحكم مجهول قلنا لا اشتراط
في التضمين الاستواء في المعلومية والمجهولية اذ المضمن هو المعنى دون اللفظ
قوله وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي عليه الصلوة والسلام وذلك لانه
لا نسخ الا بالوحي ولا وحي بعده فعن هذا عرفت ان التقسيم بحسب زمن النبي عليه السلام
لان النصوص كلها بعد وفاته صارت محكمة لغيرها قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون
مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم مثال للمحكم في التمثيل بهما نظر لانه ان شرط
في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما
في قوله عليه الصلوة والسلام ثم الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى ان الله
بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل
الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين

على التعيين بل ريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام
فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ
لاستلزامه الكذب و الغلط تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد يجاب بان المفسر
هو قول الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد و قيل في جعل هذه الآية من
قبيل المفسر نظر من جهة اخرى وهو ان السجود يستعمل بمعنى الخضوع ايضا قال تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية فلا يخ اما ان يكون بالاشتراك اللفظي
كما اختاره بعض العلماء او بالمعنوي كما اختاره البعض او بطريق المجاز وعلى التقادير
يكون الاحتمال باقيا فكيف يكون مفسرا و يمكن ان يجاب عنه بان المفسر هو اسناد
السجود الى الملائكة هذا على ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين وغرض
المصنف ليس الا مجرد التمثيل و قيل هذه الآية تصلح ان يكون مثالا للاقسام الاربعة
اعني الظاهر و اخواته فان الملائكة جمع ظاهر في العموم و بقوله كلهم ازداد وضوحا
فصار نصا و بقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا و قوله فسجد اخبار
لا يحتمل النسخ فيكون محكما **قوله** ليصير الظاهر متروكا عند معارضة النص لان النص
لما كان اوضح من الظاهر و المفسر اقوى من النص و المحكم اعلى من المفسر كان العمل
بالراجح واجبا ولان فيه جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق
النص من غير عكس و لانا انما لم نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تعدد
تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه وكذا في النص مع المفسر و المفسر مع المحكم **قوله**
قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك الخ حاصله ان المراد بالتعارض ههنا
صورة من حيث النفي و الاثبات لا حقيقة الموجبة لالغا حجية الدليلين اذ هي عبارة عن تقابل

الحجتين على السواء و لا مساواة فيما نحن فيه للتفاوت الذي ذكرنا بين هذه الاربعة
قوله قلت الخطاب للجميع المناسب ان يقول قلت الجواب عن الاول ليقابله قوله والجواب
عن الثاني و المراد بالثاني هو قوله ولم ذكر بالواو ولم يذكر بالفاء **قوله** قوله عليه الصلوة والسلام
المستحاضة تتوضأ لكل صلوة تقدم تخريجه و اما قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة
تتوضأ لوقت كل صلوة فذكر سبط ابن الجوزي ان الامام ابا حنيفة رح رواه انتهى
و في شرح مختصر الطحاوي روى ابو حنيفة عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رض
ان النبي عليه الصلوة والسلام قال لفاطمة بنت ابي حبيش توضئي لوقت كل صلوة
ذكره محمد في الاصل معضلا و قال ابن قدامة في المغني وروى في بعض الفاظ حديث
فاطمة بنت ابي حبيش و توضئي لوقت كل صلوة **قوله** هذا مثال التعارض ما بين النص
و المفسر هكذا في غالب الشروح لكن قال الامام فخر الاسلام الامثلة من قبيل تعارض النص
مع المحكم و يمكن التوفيق بانه ليس مراده من المحكم ما هو قسم المفسر بل ما لا يحتمل الا وجها
واحدا او هو بهذا المعنى يرادف المفسر فتنبه على ذلك باطلاقه على المفسر **قوله** فيرجح
المفسر و يحمل النص عليه فيفسد هذا النكاح و قال زفر يصح النكاح و يبطل الشرط
اذ التوقيت شرط فاسد و النكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة قلنا النكاح
الموقت نكاح متعة معنى والعبرة للمعنى و الفرق بين نكاح المتعة و الموقت ان الموقت
يذكر بلفظ النكاح و التزوج وفي المتعة بلفظ التمتع كا تمتع و استمتع كذا ذكره
شيخ الاسلام قال بعض المحققين و الذي يظهر مع ذلك عدم اشتراط الشهود في
المتعة و تعيين المدة و في الموقت الشهود و تعيينها **قوله** و للقائل ان يقول لا
يمكن ان يقال هو في قوة كلامين تقديرا على ان المراد بالتعارض صورة من حيث

النفي والاثبات كما مر قوله قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم
ما وجد في النصوص قلت قد مثل له بعضهم بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم
وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاولى مفسر في قبول شهادة العدل
لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء ولا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لالحاق
التأبيد به فالاول بعمومه يقتضي شهادة المحدود في القذف اذا تاب لانه يصدق
عليه انه عدل بعد التوبة والثاني يقتضي الرد وان تاب فيرجح الثاني على الاول ولقائل
ان يقول لا نم ان الاول مفسر لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ
وقوله تعالى اشهدوا الآية يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد والصبي
مردودين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحة الاشهاد
القبول فان شهادة العميان والعاقدين والمحدودين في القذف صحيحة
حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم واجاب بان النظر على المثال
ليس بقوي واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل يستشهد بالدليل
لا بالمثال وايراد المثال للتوضيح والتقريب قوله ويمكن ان يمثل لذلك بقوله تعالى
اقيموا الصلوة الخ فيه شيء لانا لا نم ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا
يقتضي التكرار اذ غاية ما يفهم منه ان الصلوة فرض في وقت اما انه تفترض في اوقات
فلا دلالة للآية على ذلك وكان هذا هو الموجب لترك الشارح هذا المثال بصيغة الاحكام
والا فبعض الشارحين لم يذكره بها فتامله قوله بالجر لا يصلح ان يكون صفة الخفي
بل هو بدل المناسب ان يقول بالجر على البدلية من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة
ولا يصلح ان يكون صفة الخ ثم لا نم الفساد على الجر على الوصفية لانا ان اعتبرناه

بدلا فيحيل المعنى الى ان خفاءه بسبب غير الصفة فيخرج بمنطوقه المشكل والمجمل
والمتشابه لان خفاءها بنفس الصيغة وان اعتبرناه صفة يخرج هذه المذكورات
بمفهومه وافهم مع ذلك ان الصيغة عارضة للمعنى كبقية العوارض وهو كذلك
في الواقع فلا فساد ولكن خروجها بالمنطوق اولى وهذا انما يتأتى على تقدير الجر على
البدلية قوله وعبارة شمس الائمة وهو ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة الخ
قال بعض الشراح لا منافاة بين كلام فخر الاسلام حيث قال ما خفي مراده بعارض
غير الصيغة وكلام شمس الائمة حيث قال بعارض في نفس الصيغة لان كلا منهما مقتضاه
واحد وهو ان خفاء الخفي بعارض لا في نفس الصيغة الا ان شمس الائمة جعل الصيغة
ظرفا لذلك العارض والظرف يغاير المظروف وجعل فخر الاسلام غير الصيغة صفة
للعارض فصرح بالمغايرة فهما متوافقان في الحقيقة فان قيل لم لا يجعل خفاء الخفي
بنفس اللفظ كما ان ظهور الظاهر بنفس اللفظ عملا بحقيقة التقابل قلت الجواب ان الخفاء
بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان خفاء الخفي بنفس اللفظ لم يكن في اول
مراتب الخفاء فلا يكون مقابلا للظاهر الواقع في اول مراتب الظهور قوله ليس هذا
من تتمة الحد لان الاحتراز عن المشكل والمجمل والمتشابه حصل بقوله بعارض غير الصيغة
ولو جعل من تتمة الحد لا يضر لان القيود لا يلزم ان يكون للاحتراز بل الاصل فيها ان
يكون لبيان الواقع على انه تعريف لفظي ولا يتحاشى في مثله عن زيادة بعض الالفاظ
مبالغة في زيادة الكشف والبيان قوله قيل الظاهر والخفي وجوديان متضادان
التقابل اربعة انواع تقابل الضدين وتقابل المتضادين وتقابل العدم والملكة و
تقابل الايجاب والسلب هذا على اصطلاح اهل المعقول وقد يطلق على كل من احدهما

هذه المقابلات اسم الضد في الاصوليين فانهم ارادوا بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع
معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة **قوله** وفيه نظر لان اجتماع الضدين في
الجواب لا نم ان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال مطلقا بل اذا كان بجهة واحدة
اما اذا كان باعتبارين فلا وهنا كذلك سلمنا ذلك لكن هذا مسلم على اصطلاح
اهل الميزان اما الفقهاء فهم يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون
ذلك الاصطلاح كما ذكرنا **قوله** فبل بينهما تضايف اه وفيه نظر لان تقابل التضايف
من قبيل التضاد ايضا عند المتكلمين حيث حصروا التقابل في التضاد والتناقض
ويجاب عنه بما مر **قوله** وهذا يقتضي اختصاص كل منهما باسم آخر يعرف به دون مطلق
السرقة يقتضي ان يكون فعل النبش والطرار غير فعل السرقة لان الاصل في اختلاف
الاسم ان يدل على اختلاف المعنى فاختفى حكم السرقة في حقهما بذلك الاختصاص
واشتبه الامر فيه بل هو لنقصان في فعل السرقة او لزيادة فيه فتاملنا في السرقة فوجدناها
في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى
موجود في الطرار مع زيادة لان السارق يسارق من قصد الحفظ عند انقطاع
حفظه بعارض نوم او غيبة والطرار يسارق مع الحضور والانتباه بعارض
غفلة وكان فعل الطرار اتم سرقة واكمل حيلة فعلمنا ان اختلاف الاسم فيه لزيادة في
فعله فاثبتنا القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التأفيف وفي النبش
مع نقصان لان النباش يسارق عين من ليس بقاصد للحفظ من المارين لسلامتهم
على جنايته وهو فعل في غاية الحقارة والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن
من الاموات من اراذل الافعال والخصال بشهادة العرف فعلمنا ان اختلاف الاسم

في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في
الفرع دونه في الاصل باطلة لا سيما في الحدود فانها تندرئ بالشبهات هذا اذا كان القبر
في الصحراء اما لو كان في بيت مغلق كان فيه اختلاف المشايخ الاصح انه لا يقطع ايضا
ولو اخذ مالا آخر غير الكفن لاختلال الحرز لوجود القبر فيه واعلم ان الطرار انما يقطع
اذا كانت الصرة داخل الكم اما اذا كانت خارج الكم فلا يقطع كذا ذكره بعض الشارحين
قوله اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي اي في الجديد ومالك
واحمد وابي ثور والحسن والشعبي والنخعي وقتادة وحماد وعمر بن عبد العزيز رضي الله تعالى
عنهم ولا يقطع عند ابي ح ومحمد والشافعي في القديم وابن عباس رض والثوري والاوزاعي
ومكحول والزهري **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام من نبش قطعناه رواه البيهقي
في المعرفة من طريق عمران بن يزيد بن البراء بن عازب عن ابيه عن جده وروي ايضا
عن عائشة رض انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا وقد قطع ابن الزبير
نباشا اخرجه البخاري في تاريخه **قوله** ولنا ما روي انه عليه الصلوة والسلام قال لا قطع
على المختفي وهو النباش هذا لم يوجد في كتب السنة انما روي عن ابي شيبة عن ابن
عباس رض قال ليس على النباش قطع وروي عن الزهري انه قال اتي مروان بقوم
يختفون القبور فضربهم ونفاهم والصحابة متوافرون وروي ايضا عن الزهري قال
اخذ نباش في زمن معاوية وكان على المدينة فشاور من بحضرته من الصحابة والفقهاء
فاجمع رأيهم على ان يضرب ويطاف به **قوله** وما رواه محمول على السياسة لتعارض
الحمل والترجيح انما هو بعد المعادلة والتساوي والموقوف لا تساوي المرفوع فكيف
يرجح الموقوف عليه اللهم الا ان يقال هذا مما لا يهتدي اليه الرأي فيحمل على السماع فيكون

حكمه حكم المرفوع فتأمل **قوله** ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي والتعاريف
اللفظية لا يتحاشى في مثلها عن زيادة بعض الالفاظ مبالغة في زيادة الكشف والبيان
ولا عن التجوزات اللفظية لما عرفت من ان الاقدمين من الفقهاء وغيرهم لا يلتفتون
الى اصطلاحات اهل الميزان وانما يقصدون اعطاء المعنى بالطريق كيف ما كان **قوله**
حذف المقيس الكلام ههنا الخ يعني لم يقل اما المشكل فهو الكلام الداخل الخ وكذا لم يقل
اما الخفي فهو الكلام الذي خفي المراد منه الخ وكذا ساير الاقسام كما قال في الظاهر انه اسم
لكلام ظهر المراد منه الخ اختصارا لدلالة القرينة عليه **قوله** هذا التعريف يقتضي ان يكون
الكلام محتملا ثلثة معان يعني قوله في اشكاله بصيغة الجمع يقتضي ان يكون الكلام المشكل
لا بد ان يكون محتملا لثلثة معان لانها اقل الجمع وهذا ليس بشرط بل يكون محتملا
لاثنين **قوله** وفيه اي في هذا التعريف يعني قوله هو الداخل في اشكاله اشارة
الى سبب الخفاء والى ازدياد خفائه على الاول لان الداخل في الاشكال اكثر خفاء
مما لا يدخل والى مأخذ الاشتقاق يقال اشكل الرجل اذا دخل في اشكاله وامثاله كما
احرم اذا دخل في الحرم واشتى اذا دخل في الشتاء **قوله** ولقائل ان يقول ان له
مفهوما واحدا الخ الجواب انا لا نم ان له مفهوما واحدا بل هو دال على مفهومين احدهما
ان يكون خيرا من الف شهر متوالية والثاني ان يكون خيرا من الف شهر غير متوالية
لكن احدهما ظاهري متبادر الى الفهم وهو وجود الاشهر بطريق التوالي والآخر غير
ظاهري لا يحصل الا بعد التأمل وهو عدم التوالي **قوله** وهذا المعنى يقتضي ان يحل
دبر الزوجة لانه يقتضي العموم في المحال **قوله** وهذا المعنى لا يقتضيه لان كيف سؤال
عن الحال فكيف يكون معناه على اي حال شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة او

مستديرة او على الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا وهو القبل **قوله** ولقائل ان يقول
على هذا اي وهو كون انى بمعنى كيف واين فيكون انى من قبيل المشترك الخ والجواب
انا سلمنا انها مشتركة من حيث انها تجيء بمعنى كيف واين ولكن لا نم ان كونها مشتركة
ينافي كونها مشكلة وهذا لان الاشتراك نشأ من كلمة انى والاشكال وقع في حق
الاتيان في دبر النسوان اهو مثل دبر الذكران ام مثل قبل النسوان والجهتان متغايرتان
والآية الواحدة يجوز ان تسمى باسمين متضادين من جهتين مختلفتين كما في آية السرقة
فانها ظاهرة في بيان القطع خفية في حق الطرار والنباش مجملة في حق مقدار النصاب
فيكون قسيما باعتبار على ان الشارح قد قال اولا هذه تقسيمات لا تقسيمات اذ يجوز
ان يكون النظم الواحد خاصا وحقيقة ونصا **قوله** وقد يكون الاشكال لاستعارة
بديعة كقوله تعالى واكواب كانت قواريرا قوارير من فضة اي كونها من فضة استعار للاكواب
القوارير لما بينهما من المشابهة في الصفاء والبياض استعارة الاسد للشجاع ثم
جعلها من الفضة مع ان القارورة لا يكون الا من الزجاج مبالغة في اثبات الاستعارة
في غاية الحسن والغرابة **قوله** ونظير المشكل غريب اختلط ساير الناس الخ ينبغي ان يقول
في بلدة معروفة والا لم يبق فرق بينه وبين المجمل **قوله** وبعد التأمل فيه والوقوف
على المعنى صار مؤولا المراد بالمعنى العلة ادركها المجتهد بالتأمل وهي عند الحنفي القدر
مع الجنس وعند الشافعي الطعم والثمنية وعند مالك القوت والادخار **قوله** ولقائل
ان يقول كلام المصر الخ عن الاشتباه الخ الجواب ان البيان اللاحق للمجمل لا يخلو اما ان
يكون قاطعا او لا فان كان الاول يكون المجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وان
كان الثاني يصير المجمل به مشكلا فيحتاج بعد الاستفسار الى التأمل والطلب وذلك كبيان

الربوا بالحديث في الاشياء الستة فقول المص الى الاستفسار اشارة الى القسم الاول
وقوله ثم الطلب ثم التأمل اشارة الى القسم الثاني ثم اختلف في معنى هذا الطلب فقيل
هو طلب المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل في صلاحيته للتعدية وقيل هو الطلب والتأمل
في اللفظ لازالة الخفاء اذ الطلب والتأمل في المعنى وصلاحيته للتعدية لا يختص بالمجمل بل
يكون في النص والمفسر انتهى وح لا اشتباه في كلام المص لان معناه ثم الطلب ثم
التأمل فيما لم يكشف فيه بالاستفسار **قوله** ولو ذكر المص في التمثيل الربوا مقدما
على الصلوة والزكوة لكان اولى وجهه ان الاجمال في آية الربوا اشد من الصلوة والزكوة
لانه بعد بيانه صلى الله تعالى عليه وسلم بقيت مشكلة فيحتاج الى الطلب والتأمل من المجتهد
ولانها اوفق بعبارة المتن من ان المجمل ما ظهر المراد به ببيان من المجمل ثم الطلب والتأمل
قوله ونظير المجمل اي من الحسيات الغريب الواقع في جملة من الناس الخ ينبغي ان يزاد
على ذلك ويقال ولا يعرف له موضع والا لم يبق فرق بينه وبين المشكل **قوله** ولقائل
ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه دون تعريفه كما ستراه غير
بعيد **قوله** وقد بينها النبي عليه الصلوة والسلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم رواه
ابو داود والدارقطني **قوله** لان المتشابه ازل للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة
وذلك ان الله تعالى خلق الدنيا والعقبى الاولى للابتلاء والثانية للجزاء قال الله تعالى
خلق الموت والحيوة ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والمراد
يوم القيمة وهذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويلقي نفسه في مدرجة العجز
ويبلا شي علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام
الطالبين **قوله** اعلم ان الانقطاع رجاء في ذهب عامة السلف من الصحابة

والتابعين والمتقدمين من اصحابنا واصحاب الشافعي رح انه لاحظ لاحد في درك
المتشابه من الراسخين والوقف على قوله الا الله واجب والراسخون مبتدأ وهو قول
حمزة واختاره المص وذهب اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة وائمة التفسير الى ان
الراسخ يعلم تاويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله
الا انه ان كان محتملا لتاويل واحد فقط اوجبوا القول به قطعا وان كان محتملا لوجوه
من التاويل الصحيح لم يقطعوا بواحد منها انه المراد بل يذكرون المجموع ويعتقدون
ان المراد واحد منها على الابهام الى غير ذلك من الادلة للفريقين ولكل من الفريقين
اجوبة ونقوض وردود تطلب مما هو اوسع مجالا من هذا الكتاب والحاصل ان
المذهب الاول عبودية والثاني عبادة وهو العمل بما يرضى له الرب فالاول اسلم و
(وهو الرضى بما يفعل الرب جل وعلا)
الثاني احكم والقول بالاسلم اسلم ويمكن ان يكون مراد الاولين بالتوقف عن طلب
العلم اليقيني لا العلم الظاهري وان يكون مراد الاخيرين بمعلومية التاويل العلم الظاهري
لا اليقيني والائمة اما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة فيكون النزاع لفظيا فالحق ان
هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القران من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجائبه ولا ينتهي
غرائبه فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه هذا ولقائل ان يقول لا تمسك
في الآية على تاويل المتشابه لغير الله اصلا لان فيها اسناد العلم الى الله تعالى والعلم
المسند اليه لا يكون الا جازما مطابقا فلو عطف عليه الكلام الثاني لزم قطعية الثابت
بالتاويل وهو باطل كذا قيل والجواب ان علم الله تعالى ليس باعتقاد لما عرف في
اول التبصرة **قوله** لانه اي الله مجرور لفظا او محلا نعني في قراءة ابن مسعود
وانما قال لفظا او محلا القطع احتمال ان يقال انه مرفوع محلا ويمكن الجواب بان قراءة

وقد فصل البحث في درس [illegible] الاوراق [illegible]

والتعبد [illegible] العبادة في الآخرة ولا [illegible] العبودية [illegible]

ابن مسعود لاتدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين
من قبيل المثل مع المعنى على ان قراءة الآحاد لاتعارض الدلائل القطعية ولو سلم
ذلك لكن معناه انه لايعلمه احد سوى الله بنفسه لا انه لايعلمه احد اصلا لجواز ان
يعلمه بالهام الحق على ان الوقف لاينافي العطف اذ القراء جوزوا الوقف بين التابع
والمتبوع **قوله** وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه الخ الجواب انه تعالى انما ذم من
اتبعه تبعا للتأويل الفاسد الذي يستحسنه هواه ويميل اليه طبعه لاكل مأول ثم
قال ما يعلم تأويله الا الله والراسخون اي الصحيح الذي دل عليه العقل ووافقه
النقل من المحكمات **قوله** وهذا كالمقطعات في اوائل السور اي الحروف التي في اوائل
السور يجب ان يقطع كل حرف منها عن الآخر في التكلم بان يؤتى باسم كل منها
على حدته كالف لام ك ه ي ع ص الف لام ص لا بالمسميات على وجه يوصل
بعضها ببعض كالم كهيعص المص وسميت حروفا وان كانت اسماء حقيقة مجازا
باعتبار مدلولاتها لان مدلولاتها حروف **قوله** كقوله تعالى نون فيه بحث فان
ق ن ليس حروف يقطع بعضها عن بعض لان ق حرف واحد بخلاف الف لام ميم
حم عسق كهيعص تأمل **قوله** وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة
وكالآيات الدالة على الصفات التي لايمكن اجراؤها على ظاهرها كاليد والوجه والعين
والاتيان والمجيء والاستواء على العرش ووضع القدم والسمع والبصر و
امثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الموافقة
لما في الشاهد على الله تعالى لتنزهه عن الجهة والمكان فان قيل الرؤية لايحتاج الى
الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه فالجواب ان الكلام

في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله** اما الحقيقة فاسم لكل
لفظ تقدم ان ذكر كلمة كل مستنكر في التعريف وتقدم الاعتذار عنه **قوله** فان كان
التعيين من واضع اللغة فوضع لغوي كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وان كان
من الشارع فوضع شرعي كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة وان كان من
قوم مخصوصين فوضع عرفي خاص كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض
والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلم والرفع والنصب
والجر للنحاة والا فوضع عرفي عام كالدابة لذات الاربع **قوله** فقبل الارادة بعد الوضع
لاتسمى حقيقة ولا مجازا وذلك لان الحقيقة ترجع الى اثبات الكلمة في موضعها
للافادة والمجاز يرجع الى اخراجها عن موضعها للافادة وهذا المعنى غير موجود في
ابتداء الوضع قبل الاستعمال الا ان هذا الكلام باق على اطلاقه في الحقيقة اللغوية
ومجازها فان اللفظ حال وضعه اللغوي لايكون حقيقة ولا مجازا اصطلاحا اذ ليس قبل
الوضع اللغوي وضع آخر حتى يكون حقيقة فيه بخلاف غيرها فان هذا الكلام غير باق
على اطلاقه ويحتاج الى قيد كما لايكون اللفظ حال وضعه الشرعي حقيقة شرعية ولا مجازها
ولا حال وضعه العرفي حقيقة عرفية ولا مجازها اللهم الا اذا اخترع الشارع او اهل العرف
لفظا لم يكن من اوضاع اهل اللغة ووضعه بازاء معنى فان هذا حال وضعه لايكون
حقيقة ولا مجازا مطلقا وكذا الغلط والكناية فليس فيه حقيقة ولا مجاز افالواسطة
ثابتة كما مر **قوله** وللقائل ان يقول الخ هذا السؤال غير وارد ولا يتوهم وروده لان
ارادة المتكلم لايكون الا حالة الاستعمال حينئذ لايلزم المصير ما ذكره الشارح ولا
ان يراد بالارادة الاستعمال على ان الشارح قد ذكر اولا ان في قوله اريد به ما وضع له

اشارة الى ان الحقيقة والمجاز يتعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى
حقيقة ولا مجازا **قوله** فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة او النقصان
عنه اذ ليس فيهما يدخلهما نحو ليس كمثله شيء واسئل القرية وغير مانع لدخول الكناية فيه
اذ ليس فيها ما يمنع من ارادة الموضوع والجواب انه لا نقض على طرده بالكناية عند
اهل الاصول فانها ان استعملت في الموضوع له فهي عندهم حقيقة والا فمجاز ولا عند البيانيين
ايضا فانها عندهم مستعملة في المعنى الموضوع له لا لذاته ولكن لينتقل الذهن منه الى
ملزومه والاستعمال في غير الموضوع لا ينافي ارادة الموضوع لا لذاته ولا على عكسه بما ذكر
من المجازين لانه وان عم لفظ المجاز بواسطة الاشتراك او التشابه فليس هو من افراد
المعرف حتى يراد ادخاله في التعريف اذ المراد بالتعريف انما هو المجاز الذي هو صفة اللفظ
باعتبار استعماله في المعنى لا ما ذكر من المجاز بالزيادة والنقصان فانه صفة الاعراب
او اللفظ باعتبار تغير حكمه الاعرابي فان قيل الزائد انما وضع في اصله لمعنى
فاذا استعمل لا لمعنى كان مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا فينبغي ادخاله قلنا
بل هو غير مستعمل لمعنى على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى
الموضوع له بل ينافيه **قوله** لمناسبة بينهما اي علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على
المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة وهي اتصال ما بين المعنى المستعمل
فيه وبين المعنى الموضوع له كالمشاكلة في الشكل كما في اطلاق الانسان على النقوش
او في الصفة الظاهرة كما في اطلاق الاسد على الرجل الشجاع وما كان كما في اطلاق العبد
على العتيق وما يكون كما في اطلاق الخمر على العصير والمجاورة كما في اطلاق الجريان
على النهر على ما سيأتي من ضبطها وباعتبار الارادة يرتقي اقسام المجاز الى ما ارتقت اليه

1 اقسام الحقيقة ايضا فان الارادة ان كانت ارادة واضع اللغة فالمجاز لغوي والا
فان كانت ارادة الشارع فالمجاز شرعي والا فان ارادة قوم مخصوصين كالعلماء وارباب
الحرف فالمجاز عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فالمجاز عرفي عام **قوله** احترز به
عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء وكالغلط فانه استعمال اللفظ في
غير ما وضع له لا لمناسبة فلا يكون مجازا **قوله** فان الارض ثقيل والسماء لا ثقيل الاحسن
ان يقول فان الارض في غاية الانحطاط والسماء في غاية الارتفاع **قوله** لان ذلك
غير مشهور لان التقابل المصطلح المشهور عند اهل الميزان انما هو بين الاعراض كالسواد
والبياض لا بين الاجسام كما قرر في محله والسماء والارض من قبيل الاجسام
دون الاعراض فليس بينهما تقابل على المشهور وانما بينهما شبه تضاد باعتبار
انهما وجوديان احدهما في غاية الانحطاط والآخر في غاية الارتفاع فان قلت
لم جعل الاسود والابيض من قبيل المتضادين باعتبار اشتمالهما على الوصفين
المتضادين ولم يجعل السماء والارض من هذا القبيل بهذا الاعتبار وما الفرق
قلت الفرق ان الوصفين المتضادين في الاسود والابيض جزء مفهومهما بخلاف
السماء والارض فانهما لازمان لهما خارجان على ان حمل احد المتقابلين على
الآخر غير جائز عند الفقهاء لان شرط المجاز الاتصال بينه وبين ما جعل مجازا عنه
وليس بين المتضادين اتصال **قوله** وما قيل في بعض الشروح اي قبيل المشترك
ان يراد بالشيء غير ما وضع له من غير علاقة فلا يكون حقيقة ولا مجازا او قيل هو لفظ
لا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل ما لا يراد به معنى مقصود ولا يخفى انه بالتعريف
الاول والاخير يصح الاحتراز عنه لدخوله في تعريف المجاز واما ما قاله بعض الشراح

من انه اى هذا القيد ليس باحتراز عن القول لعدم دخوله فى التعريف فهو بناء على
احد التعاريف وهو انه ما لا يراد به معنى اصلا اذ لا يخفى عدم تناوله المجاز له على هذا
التعريف **قوله** اعلم ان الحقيقة والمجاز مجازان فى معناهما اى الحقيقة فى اللغة فعيلة
وهى اما من فعيل بمعنى فاعل من حق الشىء اذا ثبت ومنه ولكن حقت كلمة العذاب
على الكافرين او من فعيل بمعنى مفعول من حققت الشىء اذا اثبته ومنه النطيحة و
اللفظ المستعمل فيما وضع له ثابت فى موضعه ومثبت فيه ففى التسمية مناسبة بين المعنيين
فاذا اثبتت عبرية الاستعمال مع المناسبة ثبت المجاز فى الدرجة الاولى وقيل فى
الدرجة الثالثة لانها فى اللغة اما بمعنى الثابتة او المثبتة كما مر ثم نقلت الى الاعتقاد
المطابق للواقع لكونه ثابتا او مثبتا فيه ثم منه الى القول المطابق لكون مدلوله ثابتا
او مثبتا ثم منه الى المعنى المصطلح فهو مجاز لغوى حقيقة عرفية ورد بان المناسبة
متحققة بين معناها اللغوى والاصطلاحى كما مر فيجوز النقل اليه ابتداء بدون واسطة
فضلا عن واسطتين فاثباتها بلا حاجة عبث او هى موضوعة للقدر المشترك
بين الجميع وهو الثبوت مع ان المشهور فى كل من الاعتقاد والقول المطابقين
استعمال لفظ الحق دون الحقيقة فيقال اعتقاد حق وقول حق لا حقيقة وح فلا مجاز
على جميع هذه التقادير نظرا الى تحقق القدر المشترك الا ان يقال ح من حيث
الاقتصار بها على اثبات اللفظ او ثبوته لمعناه اصطلاحا يتحقق ذا الاطلاق
وتاؤها للتانيث وبجواز ان يكون للنقل من الوصفية الى الاسمية **قوله** وهو حقيقة
فى الاجسام بالانتقال من مكان الى مكان آخر فاعتبارها فى اللفظ انما يكون بطريق
المشابهة فيكون اطلاقه على المعنى المصطلح مجازا لغويا فى المرتبة الثانية وحقيقة عرفية

قوله

قوله قوله نسبه الشافعى اه يشير الى اعتراض ذكره بعض المحققين وتقرير هذا
الاعتراض ان المصنف نسب القول بعدم عموم المجاز الى الشافعى رح ولم يوجد فى
كتب الشافعية ولا يتصور من احد النزاع فى صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة
الا زيدا او تخصيصهم الصاع بالمطعوم مبنى على ما ثبت عندهم من علية الطعم
فى باب الربوا لا على عدم عموم المجاز فالتعليل بكونه مرويا من جهة المتكلم على ما هو
مسطور فى كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع
افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى
فكذا لاجل المعنى العام وانما يلايمه بعض الملايمة الضرورية من جانب السامع
لتصحيح الكلام على ما مر فنظر بالمقتضى والجواب ان عدم وجدانه فى كتبهم لا يدل
على عدم قولهم به فى مبدء تقريرهم مذهبهم لجواز ان يكونوا قد قالوا به فى مبدء
الامر وبنوا عليه الطعم ثم لما اتجه عليهم بطلانه بالدليل طرحوه واثبتوا ما اتجه لهم
اثباتها به فى غالب ظنهم فبقى البحث معهم فى ذلك مسطورا فى كتب المخالف
بقية لمن يدعيه بعدهم وان رجعوا عنه ونحوه من كتبهم ولا يلزم من عدم التعقل
بعد التأمل والاستدلال عدم التعقل فى بادى الرأى على ان ذلك انما هو
منسوب الى بعضهم ولعل ذلك البعض اراد ان يتذكر شيئا فلم يستقم له فطرحوه
ولم يطرحوه عنه **قوله** والا لما وجدت الاداة ان يكون عاطفة الواو فى مثل هذا
الكلام والتحقيق انها للعطف على مقدر بحسب مقتضى المقام فتقديره ههنا
الا ان يكون عامة وان يكون عامة **قوله** بل الدلالة زائدة على ذلك اى ذلك
الكون يعنى ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لزم نفى الخاص ولا لازم

باطل في الملزوم مثله اما الملازمة فلان العموم لكونه حقيقة والحقيقة هو اللفظ المستعمل
فيما وضع له في اصطلاح التخاطب فالعام هو اللفظ المستعمل فيما وضع له والخاص
مستعمل فيما وضع له ويلزم انتفاء الخاص واما بطلان اللازم فظ وكان هذا الاستدلال
معارضة تقريرها ماذكرتم وان دل على ثبوت مطلوبكم ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان
العموم ليس لكونه حقيقة الخ وقوله بل الدلالة زايدة اضراب عن قوله لم يكن لكونها ومعناه
حقيقة بل بمجرد دليل زايد يقارن الحقيقة **قوله** واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب
القول به في المجاز اذا وجد فيه تلك الاسباب لوجود المقتضي وانتفاء المانع ورد
لجواز ان يكون المؤثر هو مجموع الحقيقة وذلك الامر الزايد ولا يلزم من عدم تاثير
الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولئن سلم جاز ان يكون هو الحقيقة
دون المجاز او يكون المجاز مانعا ويمكن ان يجاب بان عدهم صيغ العموم من
غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وغير مستعملة دليل
واضح على انه لا دخل لطبيعة الحقيقة والمجاز في افادة العموم او منعه اذ لو كان
لها دخل لما اغفلوه **قوله** وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله
تعالى منع مقدمة دليل الخصم تقريره لانم انه ضروري اذ لو كان ضروريا لم يقع
في كلام من علا عن العجز والضرورة وقد وقع كقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل
مسجد اني اراني اعصر خمرا جدارا يريد ان ينقض وامسح اهلها واسئل القرية ليس
كمثله شيء واخفض لهما جناح الذل واشتعل الرأس شيبا الحج اشهر الله
نور السموات كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله ومكروا ومكر الله سيئة سيئة
مثلها الله يستهزئ بهم وكان الاولى تقديمه على المعارضة فان قيل مراد الضرورة

من جهة الكلام والسامع لا المتكلم بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل
على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام قلنا الضرورة بهذا المعنى لا ينافي العموم
فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه
المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القراين ان عاما
فعام وان خاصا فخاص **قوله** واما المقتضى فغير ملفوظ لا تحقيقا ولا تقديرا
بل هو لازم عقلي فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي
هو من صفات اللفظ خاصة ولا يقال فليكن عمومه معنويا لان التكليف غير
واقع **قوله** والمجاز موضوع بالنوع اعلم انه لا يشترط النقل عند العرب في
كل جزء من جزئيات المجاز على الصحيح لان ائمة العرب كانوا يتوقفون في الاطلاق
المجازي على ان ينقل من العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على ان يسمعوا آحادها
وجزئياتها مثلا يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب والمحل
على الحال والجزء على الكل والكل على الجزء ولا يجب ان يسمع اطلاق الغيث على
النبات ولا اطلاق الغائط على الخارج من السبيلين ولا اطلاق العين على
الربيئة ولا اطلاق الاصبع على الانامل وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع
النوعي لا بالوضع الشخصي اعني ان الواضع وضع انواع العلاقة على وجه كلي
ليقاس عليها **قوله** والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي ما دام المسمى باقيا
ومعناه استحقاق المسمى اطلاق اللفظ عليه وبيانه ان الاسد للهيكل المفترس
حقيقة وللرجل الشجاع مجاز فمن نفى الاسد عن الهيكل المفترس يكون مخطئا لانه
ابطال الوضع واما اذا نفاه عن الرجل الشجاع بان قال ليس باسد لا يكون

مخطئاً لانه مستعار فان قلت صحة النفي وعدمها يتوقفان على معرفة الحقيقة
من المجاز فلو توقفت معرفتهما عليهما لزم الدور لانهما حكمان لهما لا معرفان
قلت لانم ان معرفة صحة النفي متوقفة على معرفة كونه مجازا لجواز ان يكون معرفة
صحة النفي بالعقل او النقل عن ائمة اللغة ولكن اطلاقهم على صحة النفي وعلى امتناع
سلبه بقرائن تدل عليه او بالنظر في موارد الاستعمال فان قلت ويرد على هذا اشكل
تعريف المجاز بصحة النفي لامكان وجودها حيث لا يوجد المجاز كما في اللفظ بعد الوضع
وقبل الاستعمال حيث يصح نفي الحقيقة عنه وليس بمجاز قلت المعتبر في صحة النفي
وعدمها بعد الاستعمال او معنى قولك البليد ليس بحمار حقيقة ان لفظ الحمار المستعمل
فيه ليس بحقيقة فيه فلا يمكن وجودها بدونه اذ ليس المراد بصحة النفي صحته في الجملة وهي
مساوية له لا اعم منه **قوله** ومتى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز يعني اذا استعمل
لفظ ولم يكن معه قرينة تصرفه عن الحقيقة ودار اللفظ بين ان يكون حقيقة او
مجازا وامكنت العمل بالحقيقة تعينت للحمل كقولك رايت اليوم حمارا او استقبلني
اسد في الطريق فان اللفظ للبهيمة والسبع ولا يحمل على البليد والشجاع ومن
الناس من زعم انه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة
يكون مجملا ولم يكن حمله على احدهما اولى من حمله على الآخر لتساويهما في الاستعمال
ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه
العامة **قوله** لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة بخلاف ما ذهب اليه الشافعي فانه
بعيد بدرجتين والحمل على المجاز الاقرب اولى من الابعد والمصنف مثل بمثالين
تنبيها على ان الحقيقة وما يقرب منها اولى **قوله** وهذا اي الربط انما يوجد فيما يتصور

فيه البر لان البر هو السبب الداعي للانعقاد وبمنزلة العلة الغائية له متقدم فيهما
ومتاخر خارجا وما يتصور فيه البر يتصور فيه الحنث المستلزم للكفارة وفي الغموس
لا يتصور ذلك لدخولها تحت اللغو فلا يجب الكفارة **قوله** كما قال عليه الصلوة والسلام
ناكح اليد ملعون تقدم ان هذا لم يوجد في كتب الحديث وانما رواه الفقهاء **قوله**
كما ذهب اليه الشافعي يعني حمل النكاح المذكور في الآية قياسا له على النكاح في
قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه اريد به العقد اجماعا مجازا لكونه سببا
للضم والاجتماع قلنا العمل بالحقيقة اولى من العمل بالمجاز لما مر واما حمله على العقد
فيما تلوه فلما احتف به من القراين الصارفة اليه من السياق والسباق والآن
بالعدد ولا نزاع فيه وانما النزاع عند عدم القراين كما تلوناه **قوله** على ان النكاح
المذكور في الآية وهي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء وحاصله ما في
المصـ وتحريرها ان المراد بالنكاح في المتن هو المذكور في هذه الآية لانها محل النزاع
اما ما عداها من الآيات الأخر فالمراد بالنكاح فيها العقد اجماعا لكن ما ذكره المصـ
وبعض المفسرين وعامتهم على ان المراد به العقد ايضا ومن ثم قال بعض المفسرين
لم يذكر في القران الوطي بلفظ يدل على حقيقته قال في شرح النقاية النكاح في الشرع
حقيقة في العقد الموضوع لملك المتعة ولذا عرفه صاحب الكنز بانه عقد يرد على ملك
المتعة قصدا **قوله** بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما لان اللفظ اذا تجرد
عن القرينة يحتمل الحقيقة والمجاز الا ان الحمل على الحقيقة اولى لانها الاصل عند الاطلاق
والمجاز انما يتعين بارادة القرينة وانما فسر الاحتمال بالصلاحية لان الحقيقة لا
انها من محتملات اللفظ لان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي ومحتمل اللفظ لم يوضع له

قوله او عن اجتماعهما ايضا او احترز به عن اجتماعهما من حيث تناول اللفظ اياهما
ظاهرا من غير ارادة كما سيأتي في مسئلة الاستيمان على الابناء والموالي فان
ذلك ليس بممنوع ايضا والفرق بين احتمال اللفظ اياهما وبين تناوله لهما ان
الثاني اخص من الاول فكلما حصل التناول الظاهري حصل الاحتمال ضرورة
كما في المسئلة المذكورة ولا عكس كما في ساير الالفاظ ولك ان تقول التمثيل
للتناول لهذه المسئلة ليس بظاهر فان الحقيقة مرادة من اللفظ والتناول
الظاهري بالنسبة الى المجاز فان لفظ الابناء يتناول الفروع مجازا من غير ارادة
وح لا يستقيم قوله تبعا من غير ان يراد اذ التبعية وعدم الارادة مخصوصان بالمجاز
اذ لا يقال اللفظ يتناول الحقيقة بطريق التبع فالانسب عدم ذكر تبعا **قوله** فان مثلت
اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص الالفاظ للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص
والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما استحال اجتماع صفة الملك
والعارية في ثوب واحد في استعمال احد استحال اجتماع الحقيقة والمجاز بلفظ
واحد في استعمال واحد واعلم ان هذا الايماني قولهم ان اللفظ قالب المعنى لان
معناه ان المعنى مظروف واللفظ ظرف له فيكون كاللباس له **قوله** فان قلت
المفهوم من المتن يعني التشبيه المذكور وانحصر المفهوم من التشبيه في ذلك
لانه لا يخ اما ان يراد باستحالة اجتماع الملك والعارية بالنسبة الى شخصين
او بالنسبة الى شخص واحد اما الاول فممنوع لان الثوب في حال استعمال المشترك
المستعير ملك وعارية بنسبة الى المالك والمستعير واما الثاني فمسلم لكن لا يطابق
محل النزاع لان المذكور في الكتاب ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل في المعنى

الحقيقي والمجازي دفعة واحدة لا انه لا يجوز ان يستعمل في معنى واحد على طريقة الحقيقة
والمجاز حتى يستقيم التشبيه بالنسبة الى شخص واحد وقد يقال الجميل ان يراد
الاستحالة بالنسبة الى شخصين بان يكون ملكا للابن وعارية للغير ولا شك في
استحالته فيستقيم اذن التشبيه ويطابق المتنازع فيه كذا افاده بعض الاساتذة
وان كان المتبادر الى الفهم ما ذكره الشارح قال بعض المحققين والاحسن ان
يقال كما استحال كون شخصين لابسا واحدا في آن واحد بحيث يلبسه كل منهما
بكماله على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر قلت مسلم الا ان ما اختاره الماتن من
التشبيه اظهر في الاستحالة فتفطن لذلك **قوله** بلفظ واحد لكن المذكور في
الكتاب يعني به قوله ويستحيل اجتماعهما مرادين **قوله** قلت المراد التشبيه
من حيث الاستعمال لا غير يعني بقطع النظر عن التشبيه الى شخص او شخصين لان
كاف التشبيه لا يقتضي عموم وجه التشبيه على ان المناقشة في المثال ليست من
دأب المحصلين **قوله** بل بطريق الملك الثابت له والدليل عليه انه لو هلك
في يده هلك غير مضمون بناء عليه ولم يسقط عن الدين شيء واطلاق الاعارة
عليه مجازا كما اطلق في الفروع كذلك لان تمليك المنافع ممن لا يملكها حقيقة
لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء عقد الرهن يتصور بصورة
الاعارة فلذلك سمي اعارة وذكر في بعض الشروح انه منتفع به بطريق العارية
دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للمرتهن الى يده وكونه احق بالمرهون
من ساير الغرماء فلا يكون فيه جمعا بينهما والاول هو الصواب لان ولاية الاسترداد
وكونه احق بالمرهون لا يلزم منه تملك المرتهن منافع المرهون حتى يقال

الحقيقة

منتفع به بطريق العارية دون الملك بل ذلك لشدة تعلقه بالمرهون **قوله**
وحق المرتهن كان مانعا الا دفع لما يقال لو كان لبسه بطريق الملك لم يحتج الى
اذن المرتهن وتقرير الدفع ان تعلق حق المرتهن كان مانعا اياه من الانتفاع
فلما اذن له بالاعارة زال المانع لكن لم يرد بهذا انفساخ عقد الرهن
فلذلك كان للمرتهن حق الاسترداد **قوله** اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال
اللفظ الخ اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده وهذا هو المسمى بعموم
المجاز عندنا وهذا اصل كبير يدفع به كل ما يتوهم من الجمع بين الحقيقة والمجاز كما يدفع
بدعوى الشهرة ما يترائ من الزيادة على النص بخبر الواحد **قوله** والقائل ان يقول
ان اراد المصنف ان هذا الايراد وارد على كل ما تمسك به المص اورده بعض المحققين
على الاستدلال بهذه الطريقة وهو وارد لا محالة ويمكن ان يقال الدليل هو الاستحالة
المشار اليها في قوله ويستحيل اجتماعهما والتشبيه للتوضيح وليس قياسا في اللغة
لان القياس في اللغة تعدية اللفظ من محل الى محل بمعنى جامع بينهما من غير
سماع مثل تعدية اسم الخمر من موضوعه الى ساير المسكرات باعتبار مخامرة العقل
وما نحن بصدده ليس من هذا الباب قال قال بعض الشارحين ويمكن ان يستدل
على الامتناع بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او مجازه
او عليهما او على واحد منهما فالثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول وانما قلنا انه
لا يجوز حمله على مجازه لان من شرط الحمل على المجاز حصول القرينة المانعة عن ارادة
الحقيقة واما انه لا يجوز حمله عليهما فلما قلنا لان المجموع من حيث هو حقيقة له
اذ المقدر خلافه فيكون معناه مجازا وقد فات شرط الحمل عليه واما عدم جواز

حمله على واحد منهما فلانه على هذا التقدير يكون مجملا وهو خلاف الاجماع ويمكن
الجواب عنه بتخصيص المدعى انتهى ولا يخفى انه لا يحتاج الى هذا الجواب لان الحجة
ليست من هذا القبيل لما عرفت لان مناط الحكم هو المعنى الثاني وقال بعض المحققين
والذي سنح لي ان يقال ان وجدت قرينة المجاز فهي صارفة عن ارادة الحقيقة
وان لم توجد فلا يجوز ارادته لتوقفه على القرينة فلا يتحقق الجمع بينهما وقال
بعضهم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى المجازي والحقيقي انما هو من
جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه كلها
ضعيفة انتهى ثم المواضع التي يترائ فيها انهما اريدا معا فليس الارادة بطريق
الحقيقة والمجاز معا بل اريد احدهما باللفظ والاخر اما بالدلالة او بعموم المجاز
او بطريق التبعية او بطريق حذف لفظ واما قوله تعالى اهبطوا فهو من باب التغليب
كالابوين والقمرين وهو مجاز بالاتفاق ولا نزاع فيه **قوله** والتحقيق فيه ان الجمع
بينهما الخ **قال** ان قيل المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز
ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل كما ذهب اليه ابن
الحاجب فالجواب ان الكل الذي يجوز اطلاق الجزء عليه مشروط بان يكون الكل
تركبا حقيقيا لازما للجزء لينتقل الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من
الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري
محض **قوله** هذه احدى المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز
لا يجوز اورد المص من فروع هذا الاصل اربع مسائل ثلاثة لتحقق ارادة الحقيقة وامتناع
ارادة المجاز وواحد لتحقق ارادة المجاز وامتناع ارادة الحقيقة لان الحقيقة اما ان

بتحقق

ارادتها فيمتنع المجاز او بالعكس فيمتنع الحقيقة والاول اما في المفرد او في التثنية
والاضافة غير انه اورد لهذا القسم مثالين فتنبه لذلك قوله لان للتثنية حكم
الجمع في الوصية اعتبارا للوصية بالميراث لانها اخته فيستحق الواحد عند انفراده
نصف الثلث والنصف الباقي منه يرد الى ورثة الموصي دون موالي الموالي لان
مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف
اليه باعتبار مفهومه مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا للعتق في
الجملة لان الانسان لما يعتق العبد يصير اهلا لاعتاق غيره لولاية على التملك
اذ لولا اعتاقه لما امكن منه الاعتاق فيصير هو باعتاقه سببا لامكان الاعتاق
من عبده فاذا يصح اطلاق المعتق عليه مجازا واللفظ عند الاطلاق ينصرف الى
الحقيقة اذا امكن العمل بها لكونها الاصل وههنا قد امكن العمل بها فبطل المجاز
لتعذر الجمع بينهما فان قيل سلمنا ان المولى حقيقة لمن باشر اعتاقهم لكن اذا كان له
معتق واحد يكون ذكر الجمع وارادة المفرد وذلك مجاز قلنا فرق بين المعنى الحقيقي
ووجوده في الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول ولعله اما اراد معنى
الحقيقي لان بعض افراده موجود وبعضها منتظر الوجود واذ الاعتاق مندوب اليه
وفي الوقت سعة هذا ولا يخفى ما في حل الشارح من الحزازة قوله ولو لم يكن له
معتق احد لا حاجة الى قوله واحد بل ربما يوهم خلاف المراد اذ المقصود انه لو لم يكن
له معتق اصلا ولا اولاد معتق لان اسم المولى يطلق على اولاد المعتق ايضا
حقيقة لانهم فروع من اعتقهم حتى لو كان له اولاد معتق يصرف الثلث اليهم دون
موالي الموالي فلذا اشترط ان لا يكون هناك اولاد من اعتقه حتى يجوز صرفها

الى

الى موالي مواليه لتعين المجاز مرادا احترازا عن الالغاء قوله تبطل الوصية لان
اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل ولا عموم للمشترك فكان الموصى له
احدهما وذلك مجهول فلا يصح اذا مات من غير بيان اذ التمليك من المجهول غير
صحيح وعن ابي حنيفة وابي يوسف وهو قول فر والشافعي ان الوصية بينهم
جميعا وعن محمد يتوقف الوصية حتى يصالحوا على احد الفريقين لان الجهالة تزول
بالصلح كمسئلة الاقرار لاحد هذين بخلاف ما لو حلف لا يكلم موالي فلان حيث
يتناول الاعلى والاسفل ويحنث بكلام ايهما وجد لانه نكرة في موضع النفي فيعم
وهذا انما يستقيم على قول من يقول بان المشترك يعم في النفي واليه مال صاحب
المبسوط وتبعه صاحب الهداية لكن على قول الجمهور لا يعم وان وقع في النفي فليس
تعميم المشترك ههنا عندهم لوقوعه في النفي بل لان المعنى الذي دعاه الى اليمين
وهو بغضه غير مختلف فيهما فيصير بذلك المعنى كالشيء فانه يتناول الموجودات المختلفة
باعتبار معنى واحد كذا ذكره في اصول شمس الائمة ويرد على هذا انه ح لا يبقى مشتركا
بل يصير عاما اذ الشيء عام وليس بمشترك فقد قال بعموم المشترك في النفي او قال
بانه ليس بمشترك فالاولى ان يقال اليمين تناولت احدهما فيحنث بكلام ايهما
وجد كما لو حلف لا يكلم احد هذين بخلاف الوصية فانها باطلة لان التمليك من
المجهول غير صحيح قوله والصرف الى الاعلى واجب وهو مروي عن ابي يوسف قوله
هذه هي المسئلة الثانية وهي لتحقق الحقيقة في المفرد وامتناع المجاز فيه قوله واطلاقه
على غيره من الاشربة المسكرة مجاز بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل قوله واذا
ثبت الحقيقة مرادة بالنص وهو قوله عليه الصلوة والسلام من شرب الخمر فاجلدوه

فيما اخرجه الاربعة الا الترمذي واخرجه ابن حبان والحاكم من حديث ابي هريرة وقال
الشافعي يجب الحد بشرب القليل من ساير الاشربة كما في الخمر واستدل بقوله عليه الصلوة
والسلام من شرب الخمر فاجلدوه وساير الاشربة خمر لمخامرة العقل فيدخل تحت عموم النص
وقد الحقت بها ساير الاشربة في ايجاب الحد عند السكر فكذا القليل والجواب بانه من امتناع
الجمع بينهما فكل مر على اصله ووجوب الحد في الكثير ثبت بالاجماع وبقوله عليه الصلوة والسلام
والمسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق **قوله** ولو سلم ان المراد بالخمر ما يخامر
العقل ويثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز فهو خارج عن البحث لان البحث في الجمع
بين الحقيقة والمجاز لا في عموم المجاز **قوله** ولا يرد بنو بنيه بالوصية لابنائه هذا
مثال ايضا لتحقق الحقيقة في النسبة والاضافة وامتناع المجاز وهو ما اذا اوصى
لابناء زيد بثلث ماله ولزيد ابناء وابناء ابناء يصرف لابنائه دون ابناء ابنائه
عند ابي حنيفة يستوي فيه الاثنان فصاعدا واذا انفرد واحد كان له السدس
عملا بالحقيقة لان اسم الابن حقيقة فيمن يولد له بلا واسطة وقد اريد اتفاقا
فلا يجوز المجاز وهو بنو بنيه لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما يصرف
الوصية لابنائه وابناء ابنائه بالسوية بينهم عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء
عرفا على الفريقين جميعا فلو كان لزيد ذكور واناث ينصرف الثلث الى الذكور
دون الاناث لان الحقيقة وهي الذكور متحققة مرادة بالاجماع فلا يجوز ارادة
المجاز وهو الذكور والاناث لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما وهو
قول ابي حنيفة اولا الثلث بين ذكورهم واناثهم جميعا عملا بالمجاز قولا بجواز الجمع
فان لم يكن لزيد الاناث خاصة فلا شيء لهن اتفاقا لعدم وجود الحقيقة اللغوية

والمجاز

والمجاز العرفي فلو كانت الوصية بلفظ الاولاد انصرفت لمن كان من صلبه ذكورا كانوا
او اناثا خلصا كانوا او مختلطين فلو كان له اولاد واولاد اولاد انصرفت الوصية الصلبيين ح
منهم خاصة عند ابي حنيفة وعندهما للفريقين جميعا وقيل ينصرف الى الصلبيين
اتفاقا لعدم العرف في اطلاق لفظ الاولاد على اولاد الابن بخلاف لفظ الابناء
قوله اي الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة فيه نظر فان منهم من حملها
على المس باليد وجوز التيمم للجنب بدليل آخر فالاولى ان يقال اجماع المناظرين
في اثبات الحكم من الآية من وجه واحد كالشافعي ومن وافقه لا القائل باثبات
احدهما بها والآخر بدليل آخر ولا المثبت لاحد الحكمين باحد القرائتين والآخر
بالاخرى لان كل قراءة بمنزلة نص على حدة كما هو المتعارف في آداب البحث من ان
موافقة الخصم كافية في اثبات المطلوب ولا يضر معها مخالفة الغير اما من لم يحملها على
محل واحد فهو بمعزل عن هذا البحث فلا يكون لضم وفاقه وخلافه فائدة في الالزام فلا يضر
مخالفته في اطلاق الاجماع بالمعنى المذكور هذا ومما يبعد اثبات نقض الوضوء من الآية
بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز ما اخرجه البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت
كنت انام بين يدي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ورجلاي في قبلته فاذا سجد غمزني
فقبضت رجلاي فاذا قام بسطتهما وما اخرجه الدارقطني عنها قالت لقد كان رسول الله
عليه الصلوة والسلام يقبلني اذا خرج الى الصلوة ولا يتوضأ الى غيره من الاحاديث الدالة
على عدم النقض بالمس باليد وعدم ورود ما ينافيها **قوله** لان الزيادة على النص
بخبر الواحد نسخ عندنا فلم يثبت حل التيمم للجنب الا بالآية وذلك بحمل المس فيها على
المجاز وهو الجماع دون الحقيقة وهو المس باليد **قوله** نقل الغزالي عن الشافعي الخ

حاصل هذا النقل ليعلم ان الشافعي حمل المس على الحقيقة ومجازه لان الجمع بينهما
جائز عنده على اصله قوله فان قلت يرد على قوله الشبهة ما يشبه الثابت تحقيقا
قوله كما اذا دعى الكافر الى النزول باشارة اعترض بان القياس على الاشارة
ضعيف لظهور الفرق لانه يفهم من الاشارة المسالمة مع عدم العلم بانتفائها
فتحصل الشبهة بخلاف ما ذكرتم فان فيها مشكوك وانتفاؤها معلوم فكيف تحصيل
الشبهة واجيب بان هذا الفرق غير قادح في تحقق الشبهة لانا انما الحقناها بالاشارة
من حيث ان المعتبر فيهما الصورة في ثبوت الامان لا بارادة المشير والمتكلم
وهما في المعنى سواء واما اشتراط عدم العلم في احدهما دون الآخر فبناء على امر آخر
وهو ان شبهة الدليل لا يتوقف تحققها على عدم العلم وشبهة الاسم من هذا القبيل
واما شبهة الاشتباه فيتوقف تحققها على عدم العلم والاشارة من هذا القبيل
قوله لو كان تناول الاسم ظاهرا لتميز وشبهة خبر كان قوله ولا مساواة في ثبوت
وصفين لشخص باعتبار وصفين فيه نظر والاولى ان يقول باعتبارين مختلفين قوله
قلت تقرير الجواب ان اثبات الامان بظاهر الاسم اثبات له بدليل ضعيف فيعمل
اذا لم يمنع منه معارض كما في جانب الابناء فان ابن الابن تبع للابن من كل وجه
اما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الآباء فان جهة كونهم اصولا خلقة مانعة
للامان وجهة كونهم اتباعا في الاسم مثبتة له فسقط العمل به عند وجود المعارض
لانه ضعيف في نفسه قوله وهذا حكم على الاصول بالتبعية فينبغي ان يثبت الامان
لهم ههنا ايضا لشبهة الاسم بل اولى لان فيه حصن الدم قوله قلت هذا
الدخول ليس بالتبعية قال بعض مشايخنا انما دخل ابو المكاتب في كتابة ابنه بقوله

على الصلوة

عليه الصلوة والسلام من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر رواه اصحاب السنن الاربعة
عن سمرة واخرجه الطحاوي عن عمر موقوفا واخرجه ابو داود والنسائي عن عمر
منقطعا اثباتا للحكم بقدر الامكان لتحقق العلة ووجود المانع من التخيير لانتفاء ملك
الاب على الابن في اثبات الحكم له بطريق التبعية ليكون الحكم ثابتا للاصل بطريق
التبعية للفرع ثم قال وهو ان لم يكن هناك تناول بظاهره ولا اسم يثبت له
الحكم بصورته الا ان وجوده صورة تبعية الاصل للفرع في حكم ثبت له بعقد حسن
السؤال به والجواب عنه قوله ويلزم ان يكون الاب مملوكا فان قلت لا نم انه لا يملكه
لان المكاتب قن ما بقي عليه درهم والمملوك لا يملك وان ملك قلت معناه فقن
رقبته لا يدا حتى لا يملك السيد ما في يده وابوه في يده فيملكه يدا قوله ولكن لقائل
ان يقول مناقشة في جواب المص تقريرها لو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان
للاجداد والجدات كما ذكرت لكانت مانعة في اثبات الحرمة ايضا وهذا على تقدير
ثبوت الحرمة بطريق التبعية ولما كان للمجيب ان يقول لا نم ان الحرمة تثبت بطريق
التبعية بل بطريق الاصالة قال وكل جواب لكم اي للحنفية فيهما اي في ثبوت حرمة
الاجداد والجدات فهو جوابنا فيه اي في ثبوت الامان فان قالوا دخولهم في الامان
بطريق الاصالة قلنا دخولهم فيها بطريق الاصالة ايضا وان قالوا دخولهم فيها بطريق
التبعية قلنا دخولهم فيه بطريق التبعية ايضا من غير فرق واجيب عن هذا الاشكال
بان الام هي الاصل لغة والفرع هي البنت لذلك يقال لمكة ام القرى فيتناولهما
النص بعبارته حقيقة لا باعتبار ان اللفظ حقيقة في الامهات والبنات ومجاز في
الجدة والحافدة انتهى ولك ان تقول اثبات الامان يمكن بهذا الطريق ايضا فلا فرق

فالاولى ان حرمتها ثبتت بالاجماع لا بهذا النص ولا اجماع في ثبوت الامان
فافترقا واجيب ايضا بان حمل الاب على خلاف الاصل بطريق المجاز فلا يصار اليه الا
عند وجود القرينة كما في الآية وقد انتفت القرينة ههنا **قوله** وهو ان وضع القدم
حقيقة في الحافي قال بعض الشراح والمحشي وكانه تصريح بما علم التزاما لان الدخول
حافيا يستلزم المشي وليس المراد بالمشي اعم من ان يكون متنعلا او لا لانه قال
مجاز في المتنعل والراكب **قوله** يحنث الحالف كيف ما دخل اي سواء دخل حافيا
او متنعلا او ماشيا او راكبا وسواء كانت الدار مملوكة او مستاجرة او عارية
قوله فان قلت الدخول غير معتبر الخ هذا السوال لا يرد على ما قاله الشارح لانه لم يجعل
حقيقة في الدخول حافيا وانما يرد حق الورود على من صرح بذلك كما اورده بعض
المحققين على بعض الشارحين حيث قال فلك اللهم الا ان يقال كلام الشارح يحتمل
في التقدير الى ذلك ولو صرح به لكان ادخل وكان ينبغي ان يذكر لهذا السوال توطئة
وتمهيدا عند قوله باعتبار عموم المجاز وهو الدخول بان يقول لان معناه الحقيقي
مهجور عرفا حتى لو اضطجع ووضع قدميه في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج
الدار لا يقال عرفا انه وضع قدميه في الدار ثم يذكر السوال مع جوابه فان قلت
قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث
بالدخول راكبا فالجواب انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة
بخلاف الحقيقة اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول وبدونه حتى لو وضع
القدم بلا دخول لم يحنث **قوله** او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى
حقيقة كلامه يفهم منه انه لو دخلها متنعلا يحنث فيكون وضع القدم حقيقة في

الماشي مطلقا حافيا او متنعلا فينافي ظاهر ما تقدم من قوله مجاز في المتنعل
وبما ذكرناه في الجواب عما في المبسوط والمحيط يتبين ان لا منافاة لان المراد
بما تقدم الحقيقة اللغوية وههنا العرفية **قوله** اي باعتبار عموم المجاز اي حكم
الملفوظ مجازا عن شيء عام لا باعتبار الجمع بينهما وهو الدخول والسكنى وهذا
معنى عموم المجاز وهو استعمال اللفظ في معنى مجازي عام بحيث يكون المعنى الحقيقي
من افراده كما هنا **قوله** وترك العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف ذكر في
الخانية والظهيرية دخل دارا مملوكة لفلان وهو لا يسكنها حنث لقيام دليل
السكنى التقديري وهو الملك وذكر شمس الائمة انها لو كانت مسكونة لغيره
لا يحنث بدخولها لانقطاع النسبة بفعل غيره ويمكن التوفيق بان يحمل ما
في الخانية والظهيرية على غير المسكونة وما ذكره شمس الائمة على المسكونة بالغير
نظرا الى التعليلين **قوله** قلنا دار فلان الخ حاصله انه لما لم يستقم جواب ظاهر
على ظاهر الرواية اجاب بانه يوخذ المجاز اعم من ذلك وهو ان يكون له دار
فلان عبارة عما تضاف اليه بالسكنى من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار
المضافة اليه بالملك والسكنى سواء كانت مسكنه او لا **قوله** فان قلت الخ
السوال قوي واراد اورده بعض الشارحين بصيغة ولقائل ان يقول ولم يجب عنه
ولو قال السكنى اعم من ان يكون حقيقة او تقديرية دلالة بان يكون مالكا للدار
ممكنا من سكناه فيها لكان اولى ولم يرد السوال فتامله وجواب الشارح ليس
بظاهر اذ حاصله منع كون الاضافة المطلقة حقيقة في الملك وهو خلاف ما تقدم **قوله**
هذا اشارة الى سوال الخ عبارة الشارح في هذا المقام ناقصة يحتاج الى تتمة

بل هذا الكل ليس كما ينبغي وكان المناسب ان يقول بعد قوله اشارة الى السؤال
وهو انه اذا قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئاً فقدم فلان ليلاً او نهاراً
عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فاشار الى
وفي التبيين ان النهار للبياض خاصة وهو من طلوع الشمس الى غروبها والليل
للسواد خاصة وهو ضد النهار واليوم من طلوع الفجر الى الغروب وعليه الفقهاء
وقيل من طلوع الشمس وقيل النهار ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس ليس من
الليل ولا من النهار ولا من اليوم **قوله** لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك
اذا دار اللفظ بين ان يكون من باب الحقيقة والمجاز وان يكون مشتركاً فيكون
من باب الحقيقة اولى لمفاسد الاشتراك ومصالح المجاز لان الكلام في المجاز اكثر
فيحمل على الاغلب ولانه لا يودي الى ابهام المراد لان اللفظ اذا خلا عن قرينة
فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذي تدل عليه القرينة وهو المجاز متعين
بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاخلال في الكلام لعدم افهام المراد لانه لا تعين
احد معنييه عند التجرد ولان المجاز يحتاج الى قرينة واحدة والاشتراك الى قرينتين
وكلما قلت القرائن كان الى الاصل اقرب لان الاصل عدم القرائن **قوله**
وعلى كلا التقديرين يعني تقدير ان يكون مشتركاً وان يكون من باب الحقيقة والمجاز
قوله فلا بد من ضابط يعرف المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان اليوم اذا علق
بفعل وهو ما يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة والامر باليد والصوم
فانه يصح ان يقال لبست يوما وركبت يوما وساكنته شهرا وامرك بيدك
اليوم يراد به بياض النهار وان تعلق بفعل لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم

والطلاق والتحرير اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بمدة اذ لا يقال دخلت او خرجت
او قدمت يوما يراد به مطلق الوقت اعتبار الكتاب وذلك لان اليوم لما كان
حقيقة في النهار امتنع العدول عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا تعلق بفعل
غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بتقدير في دون ذكرها يقتضي
ان يكون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر فانه يدل على صوم جميع
ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف فيكون معيارا له
فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من طلوع الشمس الى غروبها واذا لم يمتد
الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا الغير الممتد فلا يصح حمل اليوم
على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان غير ممتد عرفا وهو
الآن وسواء كان من ليل او نهار كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي
من الزحف حرام مطلقا ليلا كان او نهارا والعلاقة البعضية لان مطلق الآن
جزء من الآن وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزء من اليوم وقد عبر
باليوم عنه اذا عرفت هذا فاليوم في مسئلتنا تعلق بفعل لا يمتد وهو التحرير
فصار عبارة عن مطلق الوقت والوقت يعم الليل والنهار فيعتق في الوجهين
لعموم الوقت لا للجمع بين الحقيقة والمجاز **قوله** وفيه تسامح لان هذا اشعر باحتياج
الحقيقة الى القرينة ويمكن ان يقال ذكر القرينة لمقابلة المجاز ففرق بين قرينة المجاز
وبين قرينة الحقيقة فان تلك صارفة عن الحقيقة معينة للمجاز وهذه ليست كذلك
بل ذكرت للمقابلة توضيحا على ان الحقيقة قد تحتاج الى المشترك فيه لتبيين المراد
كما في المشترك والمهجورة على انا لا نسلم ان ما ذكره يستحق قرينة لما سيأتي ان هذا انما

هو عند الخلو عن الموانع فتأمله قوله فان قلت قد اعتبر بعض المشايخ الخ حاصله انه
قد وقع في الجامع الصغير والهداية بل في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو
المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج
او التكلم مما لا يمتد فيما لا يمتد والجمهور اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف
اليه اصلا فما التوفيق والجواب انه قد استوى الحال فيما ذكرنا بين المظروف
والمضاف اليه من عدم الامتداد واتحاد الجواب فيجب حمله على التسامح نظرا الى
حصول المقصود لاتفاقهم على ان المعتبر هو المظروف لا المضاف اليه فيما اذا اختلفا
نحو امرك بيدك يوم يقدم زيد حتى لا يكون لها الامر اذا قدم ليلا فان قلت
اين التسوية والكلام فيما يقبل ضرب المدة يقال كلمته يوما فلا يكون غير ممتد
كالتزوج قلت امتداد الفعل حقيقة لا يتصور لانه عرض لا يبقى زمانين بل ينقضي
كما يوجد الا انما يجعل باقيا ممتدا بتجدد امثاله كما في اللبس والركوب والضرب
والجلوس والكلام الثاني ليس بمثل للاول فلا يمكن القول بتجدد امثاله فلا يعتبر
ممتدا اه ولقائل ان يقول لو قال انت طالق يوم لا اطلقك فانها لا تطلق
ما لم يمض يوم لم يطلقها فيه ولو كان المنظور اليه المظروف لطلقت حين سكت
قوله حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها وانما دخل الليل فيما اذا قال
امرك بيدك اليوم وغدا لانه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع
اسم الليلة بخلاف ما لو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد غد لان اليوم المفرد
لا يستتبع الليلة قوله كما ان اليوم ظرف للمعلق به فهو ظرف للمضاف اليه لان
الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد ان يكون ذلك الفعل مظروفا لا محالة للمضاف

ويكون المضاف ظرفا لا محالة لوقوع الفعل فيه قوله قلنا ظرفيته للعامل الخ المراد
بالعامل هو المظروف فانه عامل في الظرف اذ التقدير حررتك يوم قدوم فلان
او فوضت اليك امرك يوم قدوم زيد واعتبار المؤثر اولى من اعتبار المؤثر
الذي هو المضاف اليه قوله فكان اعتبار العامل اولى عند اختلافهما في الامتداد
قال الفاضل السمرقندي فيه نظر بل باعتبار المضاف اليه اولى لان المضاف اليه
مخصص ومعرف له دون العامل واعتبار المخصص اولى في التخصيص من اعتبار غير
المخصص قال في شرح الكبير اختلفت عباراتهم فيما اذا اعتبر الامتداد وعدمه
فمنهم من اعتبره في المضاف اليه ومنهم من يعتبره في الجواب لانه هو العامل فيه
فكان بحسبه والاولى ان يعتبر الممتد منهما وعليه مسائلهم انتهى قوله و
اعلم ان الحكم المذكور المراد بالحكم الضابط وهو ان اليوم اذا قرن بفعل ممتد
يراد به بياض النهار واذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت لكن هذا عند
الخلو عن القراين اما اذا كان ثمة قرينة عمل بها ويكون الفعل ممتدا مع كون
اليوم لمطلق الوقت نحو اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسن الظن بالله تعالى يوم
يأتيك الموت وغير ممتد مع كون اليوم لبياض النهار كانت طالق يوم يصوم
الناس انت حر يوم ينكشف فان امكن حمل اليوم في الاول على بياض النهار
ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد
باليوم من الاضافة الا يرى انه لو نوى في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان
مطلق الوقت وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان النهار صدق ديانة وقضاء
لوجود القرينة قوله يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل الخ وقع في عبارة

فخر الاسلام رجب بغير تنوين وهو الاوضح لانه اذا لم يصرف ينصرف الى الذي يتعقب
اليمين فيظهر اثر وجوب القضاء والكفارة بفوته بلا صوم فاما اذا ذكر منونا
فالواجب فيه صوم رجب من عمره غير معين فلا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة
الا في الوصية لان الفوات فيه لا يتحقق الا بالموت ثم المعتبر في عدم انصرافه العدل
والعلمية هكذا وجد مكتوبا على حاشية شرح الجامع الكبير لفخر الاسلام بخط الشيخ
العلامة استاد الائمة حافظ الدين قدس الله روحه وقيل يجوز ان يكون عدم
انصرافه للعلمية والتانيث باعتبار المدة كما يمنع اعلام الاماكن باعتبار الارض
والبقعة ورد بانه على هذا الوجه لا تفاوت بين المعرف والمنكر في الحكم اذ لا دلالة
فيه على ارادة رجب هذه السنة وعلى الوجه الاول يظهر التفاوت في الحكم اذ العدل
دليل ارادة رجب هذه السنة واعتبر محمد والمشايخ رح التفاوت في الحكم بينهما
فعرفنا ان المعتبر في عدم انصراف العدل مع العلمية دون التانيث **قوله** وهو
اذا قال انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين الخ المسئلة على ستة
اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه
او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة
الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق والخامس عند ابي يوسف و
السادس نذر عنده فقط وعندهما كلاهما نذر ويمين معا وهما متغايران مختلفان
موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت وموجب الثاني المحافظة
على البر والكفارة عند الفوت الا ان احدهما مدلول جوهر اللفظ والاخر لازم
معناه او جزؤه ودلالة اللفظ على لازم معناه او جزؤه لا تكون بطريق المجاز ما لم يتبين

في اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى
ولازمه بطريق التضمين والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فيفهم الجزء واللازم
قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد
ولازمه فاللفظ حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم للصيغة فلا جمع وبهذا التحقيق
يسهل عليك سلوك الطريق هذا ولقائل ان يقول بقي ثلثة اجزاء احدها ان ينوي
نفيهما معا ثانيها عدم نية النذر مع نفي اليمين ثالثها عدم نية اليمين مع نفي
النذر فلا وجه لحصر الاقسام في الستة وما حكم هذه الاقسام المذكورة **قوله** لكن
في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر الخ ويمكن الجواب عن هذا النظر
بان الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين انما هو بعض الآية المذكورة حيث
سمى فيها تحريم المباح يمينا وهذا كاف في المدعى واما حكاية النبي عليه الصلوة
والسلام فانما هي سبب لنزول الآية والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
قوله ولقائل ان يقول لا نم ان تحريم المباح ان كان موجبه الخ العبارة
الصحيحة لا نم ان تحريم المباح موجبا لانه ان كان موجبه يلزم الخ وهذا اعتراض
وجواب ذكرهما بعض الشارحين وعبارته لو كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو
وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والجواب عنه لا نم انه
لو كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان
كل تحريم المباح يمينا وهو مم والمعنى فيه الخ ما ذكره الشارح رح خلط السؤال و
الجواب وجعلهما اشكالا كالقوي وهذا ليس بمناسب **قوله** والمعنى فيه الخ
كانه جعل جوابا عن السؤال **قوله** فاذا نوى يعني في مسئلة الكتاب **قوله** يعني التحريم

الثابت به اي بالتواتر قوله لوجود شرطه وهو القصد اذ بالنية قصد قوله او
يقال جواب آخر عن الاشكال قوله فلا يعتبر ما لم ينو بخلاف مسئلة الشراء فان
الملك علة للعتق نوى ولم ينو قوله وهو كشراء القريب بملك بصيغة تحريم بموجبه
حاصله انه يجوز كون الصيغة سبب الحكم ويكون موجبها مستلزما لحكم آخر من غير
ارادة ذلك الحكم من الصيغة كالهبة بشرط العوض هبة بصيغة بيع بموجبه و
كالاقالة فسخ في حق العاقدين بصيغتها بيع جديد في حق ثالث بموجبها قوله
اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك مزيلا له وهو علة لكون التحريم بالموجب لا
بالصيغة قوله فكان الشراء اعتاق بواسطة حكمه اي وهو الملك قوله لو كان
اليمين ثابتا موجبه لما توقف على النية اذ موجب الشئ لا يتوقف على النية
وانما يتوقف عليها محتمله قوله ولقائل ان يقول الخ اجيب عنه بان الجمع مندفع
لانه اذا نوى اليمين فقد اراد ان يثبت المهجور من موجب هذا الكلام لان
تحريم المباح وان تحقق في ضمن هذا الكلام لكن سلب عنه معنى اليمين عادة كما سلب
عن قوله لا والله وبلى والله عند البعض وعن اللغو عندنا فاذا اراد ثبوته يثبت
ضمنا لموجب الكلام لا بالصيغة قصدا كالنهي عن الشئ يثبت في ضمن الامر
لا بالصيغة قصدا واذا كان كذلك لم يجتمع الحقيقة والمجاز في الصيغة انتهى
قيل فيه نظر لان النية انما تؤثر في محتمل اللفظ لا في موجبه واعتراف كونه موجبا
ينافي ثبوته في ضمن الموجب لانه يلزم ان لا يكون موجبا بل يكون موجب الموجب
والاولى ان يقال التنظير من حيث كون الصيغة سبب الحكم والموجب مستلزما
لحكم آخر بقطع النظر عن الارادة والارادة بعدم عموم وجه الشبه وتوقف اليمين

على الارادة لا يقتضي استعمال اللفظ في غير موضوعه حتى يكون مجازا كما تقدم اذ
اليمين صارت كالحقيقة المهجورة فلا جمع على ان اليمين لازم للموجود ودلالة
اللفظ على لازمه حقيقة قوله والثاني الخ وحاصله فعلى هذا الجواب لو قال
نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين لا يكون الا نذرا لعدم لفظ يصح
نية اليمين فيه وعلى الاول يكون نذرا ويمينا لعدم التعويل فيه على وجود ما يفيده
من الالفاظ قوله ولقائل ان يقول الخ بان النذر انما فهم من قوله لله علي واللام
فيه لبيان من يثبت له الوجوب وهو حقيقة فيه فلو جعل بمعنى باء القسم لكان
مجازا فيلزم استعماله في الحقيقة والمجاز معا وهو عين الجمع بينهما ويمكن الجواب
بان النذر وان انفهم من المجموع لا يستلزم ان يكون من المجموع من حيث هو
مجموع لجواز ان يكون المفيد له جزء منه وهو كذلك وصيغة القدر مستغنية
عن مثال من يثبت له الوجوب اذ هو لا يكون الا لله تعالى قوله والثالث
اي الجواب الثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم الخ وحاصل المنع
ان صيغة النذر حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع قال في التلويح وفيه نظر
لما سبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم
ارادة الموضوع له سواء سميت الصيغة مجازا ام لا فاذا اريد المعنى الحقيقي
للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز وفيه شئ لانه ان اراد ان
الجمع المتنازع فيه قد تحقق في هذه الصورة ويدفعه عدم كون اللفظ مجازا
ان النظر غير وارد لانه صرح نفسه بان فهم المعنى المجازي ليس من حيث انه

مرادبل من حيث انه جزء او لازم للمراد والمتنازع فيه كونه مراداوان اراد المعـ
توض لنفى كون اللفظ مجازا وهو ليس بمتنازع فيه فالامر سهل لظهور المقصـ
ويحمل قول المصر لا يكون مجازا على معنى لا يكون استعمالا فى المعنى المجازى **قوله**
ولقائل ان يقول هذا الجواب يعنى جواب التسليم المذكور بقوله ولئن سلمنا
لا الجواب كله **قوله** لانه ثابت بنفس الصيغة اى من غير تاثير الارادة فكانه
لم يرد الا المعنى المجازى **قوله** اذ لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقى اى لانه ثبت
باللفظ فلا عبرة لارادته قال صدر الشريعة فى توضيحه وحقيقة الجواب اى عن
اصل الاشكال انا لا نم ان اليمين هو المعنى المجازى لكن فى الانشاءات يمكن
ان يثبت للكلام المعنى الحقيقى والمجازى فالحقيقى بمجرد الصيغة سواء اراد
او لم يرد والمجازى ان اراد قال بعض المحققين والجواب الصحيح ان التحريم
يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف عليه لان
الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد فاذا نوى اليمين فح يكون التحريم الثابت
به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز فتامل واما صاحب
الهداية فسلك فى الجواب مسلكا آخر وهو انه لا تنافى بين الجهتين اى جهة
النذر وجهة اليمين لانهما تقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضى الوجوب
لعينه وهو وفاء المنذور واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله تع عن
الهتك فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتى التبرع والمعاوضة
فى الهبة بشرط العوض فصار كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم فلم يصل لزمه
القضاء انتهى فكلامه يشير الى انه يجوز الجمع بينهما بسببين مختلفين وقد

صح

صح بهذا فى آخر الحلف بالعتق فيما اذا قال كل مملوك املكه حر بعد موتى وعنده
مملوك ثم اشترى آخر عتقا بموته عندهما خلافا لابى يوسف الى ان قال لا يقال
انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول لكن بسببين مختلفين ايجاب عتق
ووصية وانما لا يجوز له ذلك بسبب واحد **قوله** والاقرب ان يقال الخ هذا
كلام حسن اخذه من بعض الشراح وما قدمناه من التحقيق فيه كفاية مع التوضيح
قوله وطريق الاستعارة اعلم ان الاستعارة ترادف المجاز فى اصطلاح الفقهاء
واخص منه فى اصطلاح اهل البيان اذ هى عندهم نقل الاسم عن اصله الى غيره
لمشابهة بينهما على وجه المبالغة وليست المشابهة علاقة لكل مجاز واعلم انه لا بد
فى استعمال المجاز من اتصال بين المعنيين الحقيقى والمجازى اى ان لم يكن بينهما
اتصال او كان ولكن لم يعتبره المستعمل وكان ذلك ابتداء وضع آخر
من المستعمل وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا والا لجاز اطلاق كل لفظ
على كل معنى وهو باطل ويعتبر تارة بالعلاقة وتارة بالمناسبة وهل العلاقة
شرط من المجاز او شرطه مذهبان وهل يكفى وجودها او لا بد من اعتبار العرب
لها مذهبان ايضا والخلاف انما هو فى الانواع لا فى جزئيات النوع الواحد فالقائل
بالاشتراط يقول لا بد ان تضع العرب نوع التجوز لكل الى الجزء والسبب الى
المسبب والمحل الى الحال ولا يشترط النقل عنهم فى افرادها وقد بينا هذا قريبا عند
قوله والمجاز موضوع بالنوع وقد حصروا العلاقة بحكم الاستقراء فى خمسة وعشرين
نوعا اعلم ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين يصحح المجازية من الجانبين
كالعلة والمعلول وبعضها من جانب واحد كالسبب والمسبب ولا بد للمجاز ايضا

من قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت شرطا للصحة كما هو رأي
الاصوليين او شرطا من مفهومه كما هو رأي البيانيين وهي اما عقلية او حقيقية
او عادية او شرعية والعادة يستمسك العرف العام والخاص **قوله** اراد به
المعنى الخاص الخ وهذا لان جواز الاستعارة بكل معنى يؤدي الى ذهاب حسن
الكلام وطراوته واستواء الفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق استخراج الاستعارات
البديعة والتشبيهات المليحة الغريبة مع العاري عن ذلك كما ان جواز القياس بكل
وصف يفضي الى ارتفاع فضل المجتهد المستخرج لدقائق المعاني على غيره كما ان
القياس لا بد فيه من وصف جامع خاص كذلك المجاز لا بد فيه من معنى مشهور
في المستعار منه **قوله** وذلك ان تقول لما لم يختص المجاز في الاتصال المعنوي بل جاز
بالاتصال الصوري ايضا كما في تشبيه المطر بسماء فان السماء اسم لكل ما علاك
والسحاب عال والمطر منزل من السحاب فبينهما اتصال صورة وكذا غيره من
الاقسام ولم يشترط فيه جهة خاصة فلم لا يجوز ان يكون في الاتصال المعنوي
كذلك وما ذكره من القياس على القياس ثم هو في المعنوي لا يتعداه الى الصوري
قوله ويمكن ان يجاب بانا لا نسلم انتفاء اختصاص الجهة في الصوري ايضا فان استعارة
السماء غير جائزة الى الارض مع انهما مشتركان في الوجود والحدوث والجسمية
وغيرها ولو لم يختص الجهة لجازت **قوله** وفي الشرعيات الاتصال الخ لما ذكر المصنف
رح ان الاتصال بين الشيئين المجوز لاطلاق اسم احدهما على الآخر مع تعدده
وكثرته يرجع الى الاتصال صورة او معنى اشار الى ان هذا الاتصال كما يكون في
المحسوسات يكون في المشروعات وذلك لان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المسوغة

بالنوع لا في كل فرد من افراده على الصحيح فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة
بحسب اللغة او الشرع اذ لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول
في المعنى لان معنى السبب الافضاء وكونه طريقا الى المسبب وذا لا يوجد في
المسبب ومعنى العلة ايجاب الحكم واثباته وذا لا يوجد في المعلول ولكن
بين ذات العلة وذات المعلول مجاورة صورية لوجود المعلول مع العلة
او عقيبها وكذا حال السبب مع المسبب فكان هذا الاتصال مع اتصال
السحاب بالمطر في المحسوسات **قوله** لا يقال الاسباب والمسببات من قبيل الاعراض
فلا يتصور فيها المجاورة **قوله** لانا نقول لها حكم الاعيان شرعا بدليل ارتباط
كلام المتعاقدين بالآخر في المجلس وجواز ورود النسخ عليها وغيرها من
الاحكام **قوله** والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع اي الاتصال المعتبر
عن علاقة المشابهة في المعنى الذي لاجله شرع التصرف المشروع الذي يقال له
كيف شرع **وحاصله** ان ينظر في التصرف المشروع لاي معنى شرع فان وقف
على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر جاز ان يستعار احدهما للآخر
كالهبة والصدقة فان كلا منهما تمليك بغير عوض فيجوز استعارة احدهما للآخر
حتى قلنا فيمن وهب لفقير شيئا انه ليس له الرجوع ولا يمنع الشيوع فيما
اذا وهب لفقيرين وقلنا فيما اذا تصدق على الغني له الرجوع ويمنع الشيوع (اي من الصحة)
من الصحة فيما اذا تصدق على غنيين وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل
حوالة لصدق حد الحوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لتماثلهما
في المعنى اذ كل منها عقد توثق فيجوز استعارة احدهما للآخر **قوله**

وانه يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز استعارة الشرا للملك
وبالعكس وهذا لان مصحح الاستعارة الاتصال وهو باعتبار الافتقار و
عدم الانفكاك بين العلة والحكم متحقق من الجانبين وان اختلفت الجهة
لان العلة مفتقرة الى حكمها من حيث الغرض والشرعية فانها لم تشرع الا
والحكم مفتقر الى علته من حيث الثبوت لانه لا يثبت بدون علة وشان هذا التلازم
المتحقق من الجانبين صحة التجوز فيها فيجوز ذكر الحكم وارادة العلة وبالعكس و
لقائل ان يقول يجب في الاستعارة ان يكون وجه الشبه في المستعار منه اقوى
كالاسد في الشجاعة وح ينبغي ان لا يجري الاستعارة الا من طرف واحد لامتناع
كون كل من الطرفين اقوى من الآخر وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه
عند تساوي الطرفين ويمكن ان يقال قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه
كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين
على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض
اقسام التشبيه على ما قرر في علم البيان قوله فان قلت هذا تقسيم الشيء
الى نفسه والى غيره الخ اقول هذا السوال لا يرد على المص حتى يحتاج الى الجواب
وانما يرد على بعضهم حيث قال الاتصال في الالفاظ الشرعية نوعان احدهما
الاتصال في المعنى المشروع والثاني اتصال السبب بالمسبب وهو نوعان
احدهما اتصال العلة بالحكم والثاني اتصال السبب بالسبب فاعترض عليه بما
ذكر اما عبارة المص فلا يرد عليها ذلك لانه ذكر السببية والتعليل وقسمها
الى نوعين فاتصال الحكم بالعلة راجع الى التعليل واتصال السبب بالسبب راجع

الى السببية فليس في ذلك تقسيم الشيء الى نفسه بل هذا في الحقيقة ليس من
التقسيم في شيء وانما هو تفصيل بعد اجمال على طريق اللف والنشر المشوش
ويمكن ان يوجه كلام المص بوجه يتاتى عليه التقسيم بجعل التعليل عطف تفسيري
للسببية وح يرد السوال ثم كان الشارح رح لاحظ هذا الاحتمال قوله وبيانه
اي بيان كون الاول استعارة العلة للحكم والثاني استعارة الحكم للعلة قوله قيد به
اي بالشراء الصحيح لانه اذا كان فاسدا لا يعتق وان اشتراه جملة لان شرط
الحنث وهو الشراء الفاسد وجد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فتنحل اليمين بوجود
الجزاء لعدم المحل ولهذا لو اعتقه قبل القبض لا ينفذ عتقه فان كان في يده بغصب
واشتراه شراء فاسدا يعتق العبد لان يده يد ضمان فتنوب عن قبض الشراء
فيصير متملكا بمجرد الشراء فيعتق لوجود الشرط في محل بخلاف ما اذا كان في يده
وديعة او امانة او عارية لان الامانة لا تنوب عن قبض الشراء والاصل في
ذلك انه متى تجانس القبضان ناب احدهما عن الآخر لان التجانس دليل
التشابه والمتشابهان ينوب احدهما عن الآخر ومتى لم يتجانسا ناب
الاعلى عن الادنى دون العكس لان في الاعلى ما في الادنى وزيادة فان كان
الشيء وديعة في يد شخص او عارية فوهبه منه لا يحتاج الى تجديد قبض لان
كلا القبضين ليس قبض ضمان فكانا متجانسين ولو باعه منه في هذه الصورة
يحتاج الى قبض آخر لان قبض الامانة ضعيف فلا ينوب عن قبض الضمان
ومعنى تجديد القبض ان ينتهي الى موضع فيه العين ويمضي عليه وقت يتمكن
فيه من قبضها ولو كان في يده مغصوبا او ببيع فاسد فوهبه له لم يحتج الى

تجديده لانه في يده تقبض مضمون والقبض المضمون اعلى من الذي ليس بمضمون
ولو باعه منه في هذه الصورة لا يحتاج الى قبض اخر لان كلا القبضين قبض
زمان فكانا متجانسين قوله وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه
استحسانا والقياس ان يعتق النصف الثاني كما في الشراء لان الشرط ملك
العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد وجد وجه الاستحسان وهو الفرق بين
الصورتين ان الملك عرفا انما يطلق على المجتمع فان الرجل يقول ما ملكت
الف دينار في عمري اذا لم يجتمع في ملكه ذلك وان ملك في عمره الوفا على وجه
التفريق والمطلق يتقيد بالعرف خصوصا في الايمان ولا عرف في الشراء
فبقي على القياس والحاصل ان كونه مملوكا له يتوقف على اجتماع الكل في ملكه
وكونه مشتري له لا يتوقف على اجتماع الكل في ملكه بل على شرائه الكل ولو
بصفة التفريق ولك ان تقول المطلق ينصرف الى الكامل اتفاقا والكامل
هو المجتمع الاجزاء ولا فرق بين الملك والشراء لان اللفظ يكون ظاهرا في
الكوامل الاشتراكا لملك والجواب ان المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية
لا في الصفات لعدم تعرضه للصفة والاجتماع والافتراق في الاوصاف فلا يكون
اللفظ دالا عليه اصلا الا انه لم يتقيد بالاجتماع في الملك للعرف كما ذكرنا قوله
حكى ان ابا بكر الاسكاف اه كان خادمه يقال له اسحق فاذا اراد تفهيم اصحابه
هذه المسئلة يدعوه ويقول له ذلك فسمى هذه المسئلة اسحاقية لهذا المعنى
قوله وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة اه اقول كان ينبغي
للمصنف ان يقول قضاء في الثاني لان ظاهر العبارة نفي التصديق فيهما

قضاء وليس كذلك قوله ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته فيما فيه تخفيف عليه
وهو الصورة الاولى لتهمة الرجوع عن الاقرار بالعتق بل يحكم بموجب كلامه وذلك
لان الفتوى انما هي بحسب الاعتقاد والنية والقضاء بحسب الظاهر وقولهم
الشرع يحكم بحسب الظاهر اعني في الاحكام لا في الفتوى قوله هذا اذا لم يشر الى عبد
بعينه يعني الحكم في الصورتين فيما اذا كان الحلف على عبد منكر بان قال ان
ملكت او اشتريت عبدا اما اذا انعقد يمينه على عبد معين فيها يعتق النصف
فيهما واعلم انه ينبغي ان يكون قوله يعتق النصف في هذه المسائل عند ابي حنيفة رح
واما عندهما فينبغي ان يعتق الكل ثم تجب السعاية في النصف او الضمان
للاختلاف المعروف في تجزي الاعتاق وعدمه قوله كمن حلف لا يدخل هذه الدار
لا يعتبر فيها صفة العمران فلو دخل فيها بعد خرابها حنث وفي غير المعين يعتبر
فيها الصفة فلا يحنث بدخولها بعد ما خربت وصارت صحراء قوله فان قيل يلزم
هذا اشكال اورده بعض الشراح بصيغة ولقائل ان يقول ولم يجب عنه اما
جواب الشراح فحاصله انا لا نم انه يجب في المجاز باعتبار العلية ان يكون المعنى
الحقيقي علة للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا
فهو حر واراد الملك فملك بهبة او ارث او وصية يعتق وعلى ما ذكره المصنف
لا يعتق قوله الا ترى انهم استعاروا الاثم في قوله شربت الاثم حتى ضل
عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر بل اعم لحصوله بارتكاب كل ما نهي عنه
وقد يقال الاثم الذي يعقب شرب الخمر معلول له لحصوله معه فيكون مختصا به لا محاله
فلم يصح التنظير قوله والثاني اي النوع الثاني من الاتصال الصوري

كان الانسب ان يقول اى النوع الثانى من اتصال السببية والتعليل
قوله اتصال السبب بالمسبب وفى بعض النسخ اتصال المسبب بالسبب والاول
اصح لان المقصود بيان استعارة السبب للمسبب دون العكس قوله المراد بعنا
السبب الذى ليس بعلة اى السبب المحض عندهم ان لا يكون الحكم مضافا اليه
ولا العلة التى تخللت بينه وبين الحكم المراد ههنا من السبب ان لا يكون علة موضوعة
للحكم لا ان لا يكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط ههنا وحاصل
الفرق بين السبب والعلة ما يفضى الى الشىء ان كان افضاؤه دائما يسمى علة و
الا يسمى سببا محضا ثم السبب قد يطلق على العلة كما يطلق على غيرها يقال البيع
سبب الملك والنكاح سبب الحل قوله كملك الرقبة اى الانسب
ان يقول كالبيع بالنسبة الى ملك المتعة فانه يضاف اليه ملك الرقبة الذى هو علة
لملك المتعة دون ملك المتعة الذى هو حكم من احكام الرقبة لجواز ان يوجد ملك
الرقبة ولا يوجد ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاع قوله كاتصال
زوال ملك المتعة اى هذا نظير اتصال السبب المحض بالمسبب وبيانه ان زوال
ملك الرقبة قد يفضى الى زوال ملك المتعة كما فى تحرير الامة المسلمة او
بيعها او هبتها لكن زوال ملك المتعة وهو ملك البضع لا يلزم من زوال
ملك الرقبة كما فى تحرير الامة المجوسية والعبيد وبيع البهائم فيكون زوال
ملك الرقبة سببا محضا لزوال ملك المنفعة لا علة موضوعة له قوله ولو قال
المص كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى ح الاولوية
ان المراد بيان اتصال السبب بالمسبب ههنا نحو قوله انت حر ونحوه لا

زوال ملك الرقبة فان ذلك علة للحكم الذى هو زوال ملك المتعة قال فخ المعنى كاتصال
ثبوت ملك المتعة بالفاظ العتق انتهى وانما قال لامكان تصحيح العبارة
بتقدير مضاف بحذف كما ذكر وهو الفاظ زوال ملك الرقبة قوله وكاتصال
ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة يعنى تقدير هذا المضاف فى جانب
الثبوت كما تقدر فى جانب الزوال مع هذا الان ملك الرقبة سبب لملك المتعة
فى محل ح بل لو فان من ملك رقبة امة ملك بضعها اذا لم يكن ثمة مانع من نكاح
وغيره وزوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة فان من اعتق امته يزول
ملك المتعة بزوال ملك الرقبة حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح
لكونه مفضيا اليه قوله واستشكل صاحب المغنى اى اقول الاشكال قوى
واجاب صاحب التحقيق بان المعتبر فى باب الاستعارة نفس السببية لا السببية المعينة
فى محل الاستعارة على ما عرف فوجود ما ذكر من الاتصال وعدمه سواء واجاب
بعض مشايخنا المحققين بان ازالة ملك الرقبة مستلزمة لازالة ملك المتعة
وهى حقيقة واحدة نوعية لا تختلف ذاتا باختلاف ملك النكاح وملك اليمين
وان اختلفت بالحال العارض وهو كونه مقصودا فى النكاح لا فى ملك
اليمين كما ان احكام ملك المتعة الثابت بالنكاح من ثبوت الظهار و
الايلاء وغيرهما وان خالفت احكام ملك المتعة الثابت بملك اليمين من
عدم ثبوت ذلك من حيث الحال العارض لا تخالفها من حيث الحقيقة
فهذه المغايرة لا تمنع جواز الاستعارة انتهى قوله حتى لو قال لامرأته انت
حرة ونوى به الطلاق يقع لان الاعتاق لازالة ملك الرقبة وهى مستتبعة

لزوال ملك المتعة فيكون سببا لكونه مفضيا اليه وليس بعلة موضوعة له
تحلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة قوله وانما احتيج الى النية لان المحل
الذي اضيف اليه الاعتاق وهو الحرة غير متعين لمعناه المجازي وهو الطلاق
لانه قابل لمعناه الحقيقي وهو التخلص عن الرزايل بخلاف لفظ التمليك
عند استعارته للنكاح حيث لا يفتقر الى النية لان المحل الذي اضيف اليه
وهو الحرة لا يحتمل غير المجازي اذ الحرة لا تقبل حقيقة التمليك فيكون المجاز
وهو النكاح متعينا بالقرينة قوله اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال
يقال اطلقت البعير اي ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا يقال
اعتقت الطير اي ارسلته قوله كقوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا
اي عنبا هذه الآية عند اهل البيان من قبيل المجاز المرسل لا الاستعارة
قال بعض شراح الاصول لا نم الاستعارة في الآية بل المراد فيها الحقيقة لان
اهل اللغة قالوا الخمر بلغة اهل عمان اسم للعنب وحكى الاصمعي عن المعتمر بن سليمان
انه قال لقيت اعرابيا معه عنب فقلت له ما معك قال خمر قال ابن عرفة قوله
اراني اعصر خمرا اي استخرجه خمرا فعلى هذا يكون استعارة السبب للمسبب
لان العصر سبب لاستخراج الماء الذي يكون خمرا قوله وح لا يكون الآية من
قبيل اختصاص السبب بالمسبب قيل ومن امثلته قوله تعالى وينزل لكم من
السماء رزقا اي مطرا اذ هو سبب للرزق وقولهم امطرت السماء نباتا
اي مطرا اذ هو سبب للنبات قوله فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم
المراد بالملزوم هو السبب وبالازم هو المسبب وانما اطلق عليهما ذلك

لان

لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد ان يكون المعنى الوضعي
بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع
الانفكاك في التصور اذ البصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير
تصور الاعمى بل الامر بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه للاعمى باعتبار المقابلة
والحاصل ان المراد بالملزوم هنا التلاصق والاتصال للسبب من احدهما الى الآخر
في الجملة وهذا متحقق في كل امرين بينهما علاقة واتصال قوله واما استعارة
اللازم للملزوم فانما تجوز اذا كان مساويا له دفع لما يقال ينبغي جواز استعارة
المسبب للسبب لانه اذا كان بينهما ملازمة بالمعنى المذكور فيجوز استعارة
اللازم للملزوم كما جاز عكسه وتقرير الدفع ان المراد بقولهم ذكر اللازم وارادة
الملزوم جائزة الملزوم المساوي والمسبب ليس كذلك الا اذا اختص وكذلك
ان تقول الاستعارة من جانب المفتقر اولى لان المفتقر ملزوم للمفتقر اليه واتصال
الملزوم باللازم اشد من العكس قوله وفيه نظر الخ الجواب عن هذا النظر ان للعلة
من القوة والاتصال بالمعلول ما ليس للسبب مع مسببه فلم يؤثر عمومها
في صحة الانتقال الذي هو شرط الاستعارة على ما تقرر قوله الوطي غير مختص
بالعقد لوجوده بملك اليمين او الشراء او هبة او ارث السوال ورد على التنظير
بالجواز اذ الجواز لا يستلزم الوقوع فقال السائل بل ذلك واقع في القران الخ
قوله واذا كانت الحقيقة متعذرة الخ قال بعض المشايخ المتعذر ما لا يتعلق به
حكم وان تحقق والمهجور قد يتعلق به حكم اذا صار فردا من افراد المجاز قوله
هذا مثال للمتعذرة يعني الحلف على عدم الاكل من النخلة اذ اكل حقيقة النخلة وهي

الخشب والورق متعذر فيقع يمينه على ما يخرج منها وهو طلعها وجمارها وبسرها
ورطبها وعصيرها وثمرها ولو اكل من نبيذ اتخذ منها لم يحنث لانه حدث فيه صنع
ولو اكل من حلقه الظاهر انه لا يحنث وذكر ابو اليسر انه يحنث كذا في الجامع الكبير ولو اضاف
يمينه الى الشجر الذي يمكن اكل عينه كقصب السكر يقع يمينه على اكل عينه **قوله** وان
لم يكن لها ثمر اي كالخلاف والضبط **قوله** ولو تكلف واكل من عين النخلة اي
من ورقها وخشبها لا يحنث في الصحيح هذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا
يقع على ما نوى ان كان اللفظ محتملا لذلك كذا نقل عن الامام شمس الائمة الكردري
وكذا اذا حلف لا ياكل من هذا الدقيق يقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة مهجورة و
اختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق فقيل يحنث لان الحقيقة لما وجدت كان
اعتبارها اولى وقيل لا يحنث وهو الاشبه بالفقه والاصح في الاعتبار
لان الحقيقة لما هجرت لم يكن مرادة من الكلام فلم يتعلق بها حكم لان المجاز لما
صار مراد النفذ الحقيقة لم يجز اعتبارها لامتناع الجمع **قوله** لان حقيقته وهو وضع
القدم حافيا ممكن لكن هجر استعماله فيها عادة اذ لو اضطجع ووضع القدمين
في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار فحمل
على مجازه وهو الدخول مطلقا فيحنث بالدخول حافيا وراكبا ومتنعلا ولا يحنث بمجرد
وضع القدم من غير دخول فيكون الحنث بالدخول حافيا لا من جهة كونه حقيقة
بل من جهة ان ذلك صار فردا من افراد المجاز وهو معنى عموم المجاز فان قلت
قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة قلت كان المراد
انه صار حقيقة عرفية وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية التي هي وضع القدم مطلقا

قوله
والمهجور شرعا شرعا منصوب اما على الظرفية ان قدر بالمشروع او على التمييز ان قدر
بالشارع او بالمشروع ايضا **قوله** كالمهجور عادة منصوب ايضا اما على التمييز او
على الظرفية اي من جهة العادة او في العادة **قوله** حتى ينصرف التوكيل بالخصومة
الى الجواب مطلقا التوكيل بالخصومة هو ان يقول المدعي او المدعى عليه لرجل وكلتك
بالخصومة اي المنازعة **قوله** مجازا بطريق اسم خاص على العام يعني علاقة هذا
المجاز اما اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لان الجواب
يتناول الاقرار بنعم والانكار بلا والخصومة جوابها الانكار او اطلاق اسم السبب
على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار
الذي تنشا منه الخصومة بعض الجواب فيكون الخصومة بعض الانكار وبعض البعض
بعض او اطلاق المقيد على المطلق **قوله** فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم
المدعي فاقر الوكيل عند القاضي بان الالف لازم على موكله او وكيل المدعي رجلا
ليخاصم المدعى عليه فاقر الوكيل عند القاضي بان موكله اخذ الالف جاز وان
اقر في غير مجلس القاضي لم يجز استحسانا عند ابي ح ومحمد رح خلافا لابي يوسف
الا انه لم يخرج من الوكالة عندهما في القياس رح لا يجوز اقراره في الوجهين وهو قول
ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والاقرار مسالمة
وهي ضد الخصومة التي امر بها والامر بالشيء لا يتضمن الامر بضده قلنا لا نم انه مامور بالخصومة
اذ لا يجوز ان يامر المسلم بالحرام فلما ثبت ان الخصومة مهجورة شرعا صير الى المجاز
وهو الجواب المتناول للاقرار والانكار واما قول ابي يوسف الآخر وهو القول الصحيح
اقراره مطلقا سواء كان في مجلس القاضي او غيره فلان الموكل اقامه مقام نفسه فيصح

منه ما يصح من موكله في صحة الاقرار مطلقا قلنا جواب الخصومة انما يكون لمجلس القاضي لترتبه على خصومة الآخر معه فيكون من مجاز المقابلة كتسمية جزاء السيئة سيئة وان كان في نفسه حسنة قوله ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا وان قتل مسلما تخصيص الصبي الكافر بذلك مع ان عمد الصبي خطاء مطلقا ولا يقتل بل لدفع وهم ان الكفر قد ازال المرحمة فينبغي ان يقتل وتقرير الدفع ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة و لذا لا يقتل الصبي الكافر لان المرحمة لا يسلبها وصف الكفر قوله ولا يلزم جواز سبيه الخ جواب سؤال تقريره قد قلتم ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة مع انكم تقولون بجواز سبيه واسترقاقه ولا رحمة في ذلك لان الرقية تنافي الرحمة وتقرير الجواب ظاهر قوله والزام المجاز لاجل واحد منها الزم الثلاثة يعني الزام المجاز وهو الحمل على الذات لاجل الاحتراز عن واحد وهو ترك الترحم منها اي من الثلاثة وهو ترك الترحم وترك التوقير وترك المواصلة الزمنا هذه الالزامات الثلاثة كلها فيكون الحقيقة اولى من هذا المجاز لان الحمل على الحقيقة يلزم منه امر واحد وعلى المجاز يلزم الثلاثة قوله وما ثبت قيدا اذ ليس بمعتبر وثبوت الاخيرين ضمني والضمنيات لا تعلل قوله وان لم يصلح داعيا الى اليمين بان كان المحلوف بتقيده به البعض لان الوصف حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كمن اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف اما للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد ههنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين فان من امتنع عن لحم الحمل لضرر لحمه كان

اشد امتناعا من اكل لحم الكبش فلا للتعريف لحصوله بمعرف اقوى منه وهي الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان قوله كان الواجب ان يتقيد اليمين فيما نحن فيه بوصف الصبا الخ بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث يتقيد اليمين بصفة الصبا وان كان يلزم الهجران الحرام المهجور الشرعي لان هناك صارت الصفة معرفة للذات وبدون تلك الصفة لا تبقى الذات المحلوف عليه ولو لم تعتبر الصفة ولم يتقيد اليمين بها وليس للكلام مجاز يلغو كلامه اصلا وفي ذلك ابطال اهليته واهدار ادميته والحاقه بالبهائم ولا يجوز ذلك فصارت اليمين مقيدة بتلك الصفة وان كانت حراما لان اليمين على الحرام ينعقد ايضا كما في قوله لتقتلن اليوم فلانا او لا يكلم اباه او لا يصلي فانه يمينه ينعقد ويحنث والله الموفق قوله واذا كانت الحقيقة مستعملة اعلم ان الحقيقة اذا كانت غير مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق واذا كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا في الاستعمال سواء او يكون الحقيقة اكثر استعمالا فالعبرة للحقيقة بالاتفاق ايضا وان كان المجاز اغلب استعمالا منها وهي مسئلة الكتاب فعند ابي حنيفة العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط كالمهجور بمقابلة المستعمل فيترك به بالضرورة قلنا غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض فالتعارض ان يقول ما قاله هو التحقيق لان المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية مجاز كما عرف في محله والحمل على الحقيقة اولى والجواب انا لا نسلم ان الحقيقة

بخلاف المهجورة لانه لا تعارض هناك لان الاستعمال فيتعين العبرة للمجاز

اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل ذلك انما هو عند هجرانها
كما صرح به فخر الاسلام وغيره وكلامنا في الحقيقة المستعملة ولئن سلمنا فالعرفية بالنسبة
الى اللغوية مجاز ايضا فلم يكن الحمل على احدهما اولى من الحمل على الآخر الا بالترجيح
ثم نقول الحمل على اللغوية اولى لاصالتها وبقاء استعمالها في موضعها الاصلي فظهر
بهذا ان قول ابي حنيفة اقرب الى التحقيق والله اعلم **قوله** لكن ذكر لفظ مستعملة
الخ جواب سؤال بان يقال قوله مستعملة لا طائل تحته لان الاستعمال داخل في
ماهية الحقيقة اذ هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له فكانه قال واذا كانت
اللفظ المستعملة مستعملة والجواب ان المراد من كونها مستعملة ان لا يكون مهجورة
فتقديره واذا كانت الحقيقة غير مهجورة لكن ذكر لفظة مستعملة للمشاكلة التقديرية
وانما اعتبر المص هذه المشاكلة التقديرية لقربها دون تلك المقابلة الصورية
قوله والمجاز متعارفا اختلفوا في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ المراد به
التعامل وقال مشايخ العراق المراد به التفاهم قال مشايخ ما وراء النهر ما قاله
العراقيون قول ابي حنيفة وما قال مشايخ بلخ قولهما بدليل انه لو حلف لا ياكل
لحما فاكل لحم الآدمي او الخنزير يحنث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما
وعندهما لا يحنث لانهما لا يوكلان عادة ثم اعلم ان المجاز المتعارف اولى
عندهما مطلقا سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره
ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا عم الحقيقة **قوله** وللقائل ان يقول ينبغي
على اصله ان يجوز الصلوة بما دون الآية وذلك لان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن حقيقة المستعملة ما يتناوله اسم القرآن فمقتضاه الجواز بدون

الآية وبه جزم القدوري فقال الصحيح من مذهب ابي ح رح ان ما يتناوله اسم
القرآن يجوز به الصلوة والذي في الهداية وغيرها ان ادنى ما يجوز من القرآن في
الصلوة عند ابي ح آية لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن الآية فمقتضاه الجواز
بدون الآية الا انه خارج منه اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية والاجزاء
بكونه قارئا عرفا بخلاف الآية اذ ليست في معناه فالحق ان يبنى الخلاف على
الخلاف في عدة قيام العرف في عده قارئا بالآية القصيرة وقالا لا يعد و
هو يمنع نعم ذلك مبناه على رواية ما يتناوله اسم القرآن **قوله** واصلها
منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعا واجيب
الجواب عنه بانه انما يحنث بذلك احتياطا ولذا قال في الاسرار ما قاله احتياطا
فان قوله لم يلد ثم نظر لا يتعارف قرآنا وهو قرآن حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم
على الحائض والجنب ومن حيث العرف لم تجز صلوته احتياطا فيهما **قوله**
والكرع من الفرات الكرع هو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في
الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد
تشرب الا بادخال اكارعها في الماء ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء
بفيه خاض او لم يخض **قوله** لانه اي قوله لا آكل من هذه الحنطة او لا اشرب
من الفرات **قوله** المص هذا بناء على ان الخلفية عنده في التكلم وعندهما
في الحكم اعترض بانه لا حاجة الى هذا على قولهما في ثبوت الخلاف وذلك لان
فائدة المجاز لعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخلفية في اللفظ
المستعمل او في اثبات المعنى فاي مدخل للخلفية فيه ولا على قول ابي ح لان المجاز

لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او في المعنى يكون الحقيقة اولى فما
الحاجة الى تخصيص الخلفية باللفظ واجيب بان كون عموم المجاز دليل مستقل
في الترجيح بدون اعتبار الخلفية في الحكم لم لانه لو ثبت ان الخلفية في التكلم كما
قال الامام لم ترجيح المجاز لعموم حكمه وكان الخلفية اولى بلا خلاف لان ترك
الاصل بالخلف لا يجوز مع القدرة على الاصل واذا كانت الخلفية باعتبار الحكم
امكن ترجيح المجاز لان حكمه لما كان اعم بحيث يشمل حكم الحقيقة لا يلزم من العمل
به ترك الاصل وهو حكم الحقيقة بل يصير الاصل والخلف معمولا بهما او بان
الحاجة ماسة الى تخصيص الخلفية بالتكلم عنده ايضا ليمكن الترجيح باصالة التكلم
بالحقيقة وعدم استلزام المجاز هذا الاصل فلو كانت الحقيقة باعتبار الحكم عندهما
لوجب ترجيح المجاز ايضا كما قالا قوله يعني هذا ابني مجاز اه عندهما الاصل
هذا ابني لاثبات النبوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية يعني ان اثبات النبوة
المجازية المستعارة من اللفظ قد صار خلفا عن نفسه في اثبات النبوة الحقيقية
التي ليست مقصودة منه قوله لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق لا خلاف
في ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه لابد لثبوت الخلف من تصور الاصل وان شرط
المصير الى الخلف انعدام الاصل بخلاف البدل وان الحقيقة والمجاز من اوصاف
اللفظ وانما الخلاف في جهة الخلفية قوله فعلى كلا المذهبين اي مذهب
ابي ح ومذهبهما الاصل هذا ابني الاولى ان يقال الاصل والخلف هذا ابني
لان الاصل هذا ابني والخلف هذا حر لا يقال كيف يكون هذا ابني خلفا عن
هذا ابني اذ يستحيل كون الشيء خلفا عن نفسه لانا نقول هذا الكلام في محل

الحقيقة غيره في محل المجاز فبينهما تغاير بسبب اختلاف المحل فان قوله هذا ابني
في محل المجاز خلف عن قوله هذا ابني في محل الحقيقة قوله ولو كان المراد ان هذا ابني
خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما لا في
كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف
على كلا التفسيرين وكان ان يقول فالخلاف يكون في الاصل ايضا اي في
تعيين الحقيقة التي هي الاصل ح لا يقتصر على جهة الخلفية ولا يقال معنى الخلفية
في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت النبوة
والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف
في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الاول ايضا لان الاصل
عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان
اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم
وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذ بالحاصل وايضاح للمقصود
فعلى التفسير الثاني يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل
عندهما بخلاف التفسير الاول فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلاف على التفسيرين
قوله قال منصور القاءاني هكذا وقع في نسخ هذا الشرح بالنون وهو سبق قلم
والمعروف القاءاني بالهمزة قوله هذا غير صحيح يعني تفسير بعض الشراح الحقيقة
بما ذكر قال صاحب التحقيق هذا التفسير غير متضح لان المجاز لا يكون خلفا الا
عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز اما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز
فلا ولو كان لفظ هذا ابني خلفا عن لفظ هذا حر لما تاتى الخلاف في قوله هذا ابني

لاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية الثابتة بقوله هذا حر ليس بممتنع في
هذا المحل بل متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود
شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه بل المراد بالخلفية في الحكم والتكلم
ما قلنا وهذا الكلام غير منعقد في نفسه لايجاب الحكم اصلا قوله ويظهر الخلاف
في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني الخ ولو قال السيد هذا القول لعبده
الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من غيره كان قوله ذلك خلفا في
اثبات العتق عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق عندهما
وفي نفس التكلم في محل المجاز عن المتكلم به في محل الحقيقة عند ابي ح رح ثم يثبت
العتق بناء على صحة التكلم فلو كان يولد مثله لمثله وهو مجهول النسب يثبت نسبه
من سيده بلا خلاف قوله ذكر الملزوم وارادة اللازم المراد بالملزوم البنوة
وباللازم العتق وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان
البنوة من اسباب العتق وما ذكره الشارح رح اظهر لان العتق في الاكبر سنا لا يمكن
ثبوت البنوة فلا يكون سببا عنها قوله ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل
اي الاصل السابق المتفق وهو تصور الاصل لثبوت الخلف على قول ابي يوسف
ومحمد وهو اشتراط كون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم لتخلف المجاز عند
تعذر العمل به قوله بمسئلة الكوز وهي اذا حلف ليشربن هذا الماء الذي في
هذا الكوز ولا ماء فيه او كان وصب منه قبل مضي ما وقت به من الزمان
ان كانت اليمين موقتة فانه قال فيها بانعقاد اليمين لوجوب الخلف وهو الكفارة
مع استحالة الاصل وهو البر والجواب ان هذا مبني على اصل اخر في باب

اليمين مختلف فيه بين ابي يوسف والامامين رح وهو اشتراط التصور في
انعقاد اليمين وبقائها وعدم ذلك فعنده لا يشترط بل محلها عنده خبر في
المستقبل سواء كان قادرا او لم يكن كاليمين على مس السماء وتحويل الحجر ذهبا
وعندهما خبر فيه رجاء الصدق ولان محل الشيء ما يكون قابلا لحكمه وحكم
اليمين البر وهو لا يتحقق فيما ليس فيه رجاء الصدق فلا ينعقد اصلا كيمين
الغموس فلا يستشكل بمسائل اصل على اصل آخر لان اختلاف الجنايات
له اثر في اختلاف الاحكام قوله في اصل الخلاف فانه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى
المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط
وعنده لا يشترط والحق ما ذهب اليه ابو ح رح لان اشتراط امكان المعنى
الحقيقي للمصير الى المجاز خلاف العربية فان ذلك بطريق الاستدلال لان في مسئلة
هذا ابني لاكبر سنا منه وفيه مناقشة لانه يحتمل انهما انما لم يصرحا بالحرية فيه لكونه
غير ظاهر في التشبيه كقولك زيد اسد ولو صرح بالتشبيه بان قال هذا كابني
لا يثبت الحرية فكذا ههنا واما في الاصغر سنا فان الحمل فيه صحيح وان كان معروف
النسب من الغير لان الولد قد يخلق من شخص وان اشتهر نسبه من غيره شرعا
فلم يحتج الى التشبيه فتامل قوله وجه بناء ما سبق وهو ان الحقيقة المستعملة اولى
عنده وعندهما المجاز المتعارف اولى ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده
لا يثبت المزاحمة بين الاصل والخلف لان التكلم بالحقيقة عند امكان العمل بها
راجح على التكلم بالمجاز لاصالته وخلفية الآخر فصارت الحقيقة المستعملة اولى
من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار

الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة لانه اغلب استعمالا والمرجوح بمقابلة
الراجح ساقط وهذا التعليل لهما اولى مما ذكره بعضهم من ان الخلفية لما كانت
فى الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة لدخول
حكم الحقيقة تحت عمومه من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فائدة
لان هذا انما يصلح دليلا لهما على المدعى اذا ثبت العموم فى كل مجاز متعارف
كما فى الصورتين وهما شرب الفرات واكل الحنطة المذكورين واما اذا
لم يثبت ذلك والقسم المجاز المتعارف الى ما له عموم يتناول حكم الحقيقة
والى ما ليس كذلك فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من المدلول بخلاف
التعليل الذى ذكره الشارح فانه يشمل القسمين وايضا زيادة الفائدة
فى المجاز لعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كان له تعلق بحث الخلفية فى
التكلم او فى الحكم حتى مدخل للخلفية فيه وللقائل ان يقول لا نم ان بحث الحقيقة
المستعملة والمجاز المتعارف له تعلق ببحث الخلفية لان المجاز لما كان خلفا عن
الحقيقة سواء كان فى اللفظ او المعنى فيما نقل عنه يكون الحقيقة اولى فما الحاجة
الى التخصيص باللفظ فى الحقيقة ومن طرفهما المجاز المتعارف حقيقة عرفية
والحقيقة اللغوية بالنسبة الى العرفية مجاز والحمل على الخلفية اولى بل الخلفية
مناف لدعواهما لان اثبات المعنى المجازى لما كان خلفا عن اثبات المعنى
الحقيقى فيكون هو المعنى الحقيقى الاصل فحمل اللفظ عليه اولى ويمكن ان يجاب بان
الخلفية لو لم يعتبر لم يتحقق الخلاف فى الاكبر سنا منه يظهر بالتامل ولا نم ان الحقيقة
اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل عند هجرانها كذا ذكره فخر

الاسلام **قوله** يرد على قول الامام رح اى اصله المذكور وهى ان الخلفية فى الحكم
دون التكلم **قوله** لعبده هذه ابنتى وكذا قوله لامته هذا ابنى فانهما لا يعتقان
عنده مع صحة اللفظ وامكان العمل بالمجاز **قوله** والذكر والانثى جنسان للاختلاف
المنافع فلم يكن المشار اليه وهو العبد من جنس المسمى وهو البنتية فيتعلق الحكم
بالمسمى وهو معدوم فيعتبر تصحيح الكلام فى المعدوم ايجابا واقرارا فلا يمكن جعل
البنت مجازا عن الابن بوجه فلغا **قوله** واما تعذر المعنى المجازى وهو التحريم
بجعل قوله هذه ابنتى مجازا عن الطلاق المحرم فى الاكبر سنا على اصل ابى حنيفة
وفى الاصغر سنا على اصل الكل فلانه لا علاقة بينهما من حيث الصورة والمعنى اما
من حيث الصورة فلانها فى الشرع بالسببية وليست البنتية سببا للطلاق
لانها منافية وما ينافى الشىء لا يكون سببا له واما من حيث المعنى فلعدم اشتراكهما
فى معنى خاص مشهور لان قوله هذه ابنتى لاثبات النسب والطلاق لاثبات التحريم
ولا شىء اشتركا فيه غير مطلق التحريم وهو لا يصلح ان يكون علاقة مجوزة للاستعارة
للتنافى بين التحريمية فان قلت سلمنا ان ثبوت النسب فى الاصغر سنا قد تعذر
شرعا بالنسبة الى من اشتهر نسبها منه ولكن لا نم انه تعذر بالنسبة الى المنكر فلم لا يجوز
ان يظهر وهو الحرية بالنسبة اليه كما مر فى قوله لعبده الذى يولد مثله لمثله وهو معروف
النسب من غيره من ظهور اثره وهو العتق فى حقه قلت لان الاقرار بالنسب
مما يبطل بالرجوع قبل اتصاله بقبول الآخر ولا تصديق فى المسئلة المفروضة فيعلم
تكذيب الشرع مقامه تكذيبه لنفسه بالرجوع قبل القبول لان تكذيب الشرع
لا يكون اقل من تكذيبه لنفسه بالرجوع قبل القبول واذا لم يثبت النسب

بالنسبة لا يثبت الحرية التي هي من لوازمه لانتفاء الشرايع بانتفاء الشرع
ولا يمكن ابتداء الخروج ذلك عن وسعه بخلاف مسئلة العبد لان العتق لا يقبل
الرجوع فان قلت ما قلتم وان كان ظاهرا على قولهما فليس بظاهر على قول ابي حنيفة
عنده في التكلم وهو صحيح ههنا جار على قانون العربية بين المبتدا والخبر وان
امتنع حكمه لمانع فكان ينبغي ان يجعل مجازا عن التحريم الثابت بالطلاق لان
بينه وبين التحريم الثابت بالبنتية وحدة نوعية وان كانا متنافيين في بعض
الاحكام وذلك كان لصحة الاستعارة كما قلنا في ملك الرقبة المستلزم
لملك المتعة مع ان ملك المتعة الحاصل بالبيع غير ملك المتعة الحاصل بالنكاح
لكن لما اتحدا بالنوع استعير اللفظ له وغاية ما ذكرتم من المنافاة انما يمنع الاستعارة
على مذهب من شرط تصور حكم الاصل والكلام على مذهب الامام وهو لم يشترط
ذلك فالجواب ان الخلفية وان كانت في التكلم عنده وهي تعتمد الصحة من جهة
العربية الا انه لابد للمجاز من العلاقة المصححة له اتفاقا والا لجرت الاستعارة في كل
كلام صحيح من جهة العربية من غير علاقة ولا يخفى بطلانه وقد ثبت عدم العلاقة
بين قوله هذه ابنتي وبين الطلاق فلا تصح الاستعارة بينهما فليس بين التحريمين
وحدة نوعية بل بينهما المباينة الكلية لما بينا بخلاف ملكي المتعة فانهما متحدان
حقيقة اذ لا حقيقة لهما غير ملك الوطي والفرق بينهما بالعوارض قوله
فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع
او بالرد قوله وانما وضع المسئلة في معروفة النسب الا جواب سؤال بعده
ان يقال اذا كان الحكم في مجهولة النسب كالمعروفة فما فائدة التقييد بالمعروفة
اجاب

اجاب
بان التقييد لاظهريه تعذر العمل بالحقيقة فيها لا للاحتراز وعلى قول صاحب المحيط
يظهر فائدة التقييد قوله وذلك خمسة بالاستقراء اي دليل الحصر الاستقراء
والانحصار على خمسة انما هو على قول ابي ح رح خاصة واما على قولهما فترك
الحقيقة بمعارضة المجاز المتعارف ايضا كما مر قبيل هذا قوله والحقيقة تترك
لما فرغ من بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن الصارفة للحقيقة
الى المجاز قوله بدلالة العادة على تركها العادة عبارة عما يستقر في النفوس
من الامور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة وهي عرفية وشرعية اما العرفية
سواء كانت عامة او خاصة فهي ان يصير اللفظ مستعملا عند الجمهور في معنى لا يتبادر
الى اذهانهم عند سماعه غير ذلك المعنى ولا يستعملونه الا فيه لشهرته عندهم وكثرة
استعماله فيه بحيث ان الحقيقة قد صارت مهجورة به فيما بينهم واما الشرعية
فهي ان يصير اللفظ مستعملا في معنى لا يستعمل الا فيه بحيث يصير الحقيقة اللغوية
مهجورة لان المقصود من الكلام الافهام فمتى صار اللفظ في العرف او الشرع
بحيث لا يفهم منه الا ذلك المعنى وجب الحمل عليه لصيرورته المجاز بذلك
كالحقيقة العرفية او الشرعية لتبادر الذهن اليه من غير قرينة وكون الحقيقة
اللغوية بالنسبة اليه مجازا لعدم انتقال الذهن اليها من غير قرينة قوله ثم
نقلت الى الاركان المعهودة قال اعلم انهم اختلفوا في ان الحقايق الشرعية هل
هي بوضع جديد ابتداء او منقولات من معانيها اللغوية وكلام المصنف رح
انما يتمشى على القول الثاني قوله وبدلالة اللفظ في نفسه وهو ان يكون
اللفظ متناولا للافراد على سبيل الحقيقة ثم خص بالبعض لكون بعض

الافراد ناقصا وكاملا وهذا القسم على نوعين احدهما ان يكون اللفظ منبئا عن كمال في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر لما ثبت من ان المطلق ينصرف الى الكامل وثانيهما ان يكون اللفظ منبئا عن القصور في مسماه وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل لصرف اللفظ الى معناه الوضعي عند الاطلاق وقد مثل المصنف للاولين بمثالين وللثاني بمثال واحد **قوله** لم يحنث باكل لحم السمك هذا اذا لم يكن له نية كذا في التقويم فلما لم يحنث باكل لحم السمك وهو لحم حقيقة ثبت ترك الحقيقة وارادة المجاز وهو ارادة لحم ناش من الدم لدلالة اللفظ على ترك الحقيقة كما سيأتي فان قلت لا نم ان اللحم الناشي من الدم مجاز فالجواب ان لفظ اللحم يشمل الناشي من الدم وغيره فلما اريد الناشي من الدم هنا صار خاصا بالارادة وارادة الخاص من العام يكون مجازا لا حقيقة **قوله** وعند مالك يحنث وهو القياس لانه لحم حقيقة ولهذا لم يصح نفيه منه وقد سماه الله تعالى لحما كقوله تعالى ومن كل تأكلون لحما **قوله** في الباجات اي الاطعمة **قوله** والعرف في اليمين معتبر فيخصص به العموم كما خصص في لا اكل رأسا مثل راس الجراد والعصفور اجماعا وان وجد بهما مسمى الرأس حقيقة وعلى هذا يكون هذه المسألة من مسائل القسم الاول من هذا القسم ولا بعد في جعلها من القسمين باعتبارين لان الاختلاف الاعتباري يؤثر في تبدل الاوصاف من غير تدافع لاتحاد المعنى **قوله** ولحم السمك مخصوص من اللحم لان في لحمه



قصورا من جهة المعنى فلا ينصرف اللفظ اليه وان تناوله الاسم حقيقة عملا بانصراف المطلق الى الكامل **قوله** لقائل ان يقول الخ يمكن ان يجاب عنه بانا لا نم انه لو كان مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان مجازا لان الخارج من العام بالتخصيص ليس بمجاز بل يطلق عليه لفظ العام حقيقة اذ المشرك يطلق على المستأمن حقيقة مع انه مخصوص من العام وهو قوله تعالى فاقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره الخ **قوله** ويمكن ان يقال هذا جواب عن ايراد صاحب الكشف وحاصله انا لا نم منع ان يكون الماخذ دالا على الشدة لشهادة دوران ل ح م كيف تركبت على ان ذا فيه معنى الشدة والقوة كملح وحلم ولحم وملح ولحمه والتحم الجرح اذا برد والتحم الحرب اذا اشتد وذلك ماخذ له الاشتقاق وان استلزم الكثرة في بعض المواد وعلى ان اعتبار الملزوم اولى من اعتبار اللازم **قوله** فلو اكل لحم الادمي ولحم الخنزير يحنث على هذا الطريق اي طريق فخر الاسلام ومتابعيه وهي النظر الى ماخذ الاشتقاق ولا يحنث على الطريق الاول وهو التمسك بالعرف لان لحمها لا يستعمل استعمال اللحم في الباجات اختار هذا الشيخ ناشي **قوله** لا يتناول المكاتب الخ لانه اثبت العتق لكل مملوك اضيف اليه بالملك مطلقا بقوله كل مملوك لي وهذا غير موجود في المكاتب لان المكاتب مملوك رقبة لا يدا ولذا استقل بالتصرف في كسابه والمولى اجنبي عما في يده وعن نفسه حتى يلزمه الارش لو جنى عليه ولو اتلف ماله ضمن ولم يجز له وطي المكاتبة ولو وطئها يلزمه العقر ولم يفسد نكاح المكاتب بنت مولاه بموت المولى لانها لم تملك المكاتب فلم يكن مملوكا من كل الوجوه فلنقصان المملوكية

وهو اعتبار الشدة والقوة على القوة ... الاختيار ...



فيه لا يتناوله مطلق لفظ المملوك الا بالنية بخلاف المدبر وام الولد لان الملك فيهما
كامل ولذا جاز للمولى وطي ام الولد والمدبرة اذ الوطي لا يحل الا بكمال الملك تاما او
يسيا فيدخلان تحت مطلق الاسم لكن لم يجز اعتاقهما عن الكفارة لان الرق فيهما
قاصر لان ما ثبت من جهة المعتق لا يحتمل الفسخ ويجوز اعتاق المكاتب عنها
لكمال الرق فيه لقوله عليه الصلوة والسلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم فيدخل
تحت مطلق اسم الرقبة والحاصل ان الرق في المدبر وام الولد ناقص والملك
كامل وفي المكاتب بالعكس فيثبت الحكم فيهما على عكس حكم المكاتب اذ الحكم يترتب
على العلة وينعكس بانعكاسها هذا وقد تقدم من الشارح عند قوله لكنها لمطلقة
ان الملك في المدبر ناقص وليس بظاهر **قوله** لان المكاتب كالحر يد الا حاجة الى
التشبيه لان التمييز يغني عنه فلو قال حر يدا لكان احسن فتامل **قوله** اي عكس ما
ذكرنا من المسئلتين وهي ما تركت فيه الحقيقة باعتبار الكمال وهذا هو النوع
الثاني **قوله** لما في المعنى الزائد اه حاصل الفرق ان هذه الثلثة لوجود زيادة
المعنى فيها قصرت عن الفاكهة لان اسم الفاكهة كامل بدون تلك المعنى والزيادة
على الكمال نقصان بخلاف الطرار فان السرقة بفعل الطرار انتهت غايتها اذ فعل
السرقة في الطر موجود مع زيادة معنى موكد غير مناف له وهو مسارقة عين الحاضر
القائل للحفظ فتناهت السرقة بالطر نهايتها وتكاملت غايتها فلا يكون في
الطر زيادة على الكمال بل الكمال يحصل به بخلاف المعنى الموجود في الاشياء الثلثة
لان ذلك مناف لمعنى الفاكهة من حيث ان الغذا مقصود والتفكه امر زائد فيكون
الزيادة زيادة على الكمال وذلك نقصان **قوله** وعندهما يحنث وهو قول

الشافعي لان الفاكهة اسم لما يوكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون
في ذلك فينصرف الاسم اليها لان المطلق ينصرف الى الكمال وللقائل ان يقول
فعلى هذا ينبغي ان لا يحنث الا باكل احد هذه الاشياء دون بقية الافراد لكمالها
بالنسبة الى غيرها وليس كذلك فتامل **قوله** وان نواها اي هذه الاشياء الثلثة
عند الحلف يحنث اتفاقا فمحل الخلاف اذا لم ينو فعندهما يحنث وعنده لا يحنث
لا اختلاف حجة وبرهان
وذكر في التحفة والمغني وغيرهما ان هذا اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة افتى
على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف في زمانهما
فكانوا يعدونها منها وح يكون الحكم دائرا مع العرف كيف دار فيحكم اتفاقا
فينبغي في عرفنا ان يحنث في يمينه بالاتفاق لانهم يعدونها من الفواكه في زماننا
هذا قال بعض المشايخ مقتضى التعليل من الطرفين ان يكون اختلافهم في ذلك
اختلاف عرف وزمان لان اثباتنا الحكم على الاوصاف الخلقية لا يتبدل بتبدل
الزمان لعدم قبولها له الا ان يقال المعقول في باب الايمان على العرف فيستقيم
ح تخريج الخلاف على اختلافه **قوله** وبدلالة سياق النظم قال بعض المشايخ رح
لو قال المص وبدلالة قرينة النظم مكان قوله وبدلالة سياق النظم لكان اجمل
لكونه اشمل لانه كما تترك حقيقة السياق بدلالة السياق تترك حقيقة السياق
بدلالة السياق كما في قوله تعالى ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا
للظالمين نارا فانه تركت حقيقة السياق وهو قوله فليكفر بدلالة السياق وهو
قوله انا اعتدنا للظالمين نارا لان ادنى درجات الامر ان يكون مباحا والمباح
لا يلحقه الوعيد فلما الحق ههنا علمنا ان حقيقته غير مرادة ولذا تركت حقيقة السياق

وهو قوله انا اعتدنا للظالمين نارا اما السياق وهو قوله فليكونوا فان من ارتكب
صغيرة يسمى ايضا ظالما وهو غير مراد فاذا ترك فيه حقيقة عموم الظلم بالسياق
قوله بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متأخرة ويسمى كل منها سياق الكلام
الا ان في الغالب يطلق سياق الكلام بالياء التحتية على القرينة اللفظية اللاحقة
والسباق بالباء الموحدة على المتقدمة قوله فيكون الكلام للتوبيخ مجازا هذا من
قبيل ذكر الضد وارادة الضد الآخر للملازمة بينهما من حيث المعاقبة على المسكر
اذ المراد من سياق هذا الامر النهي هكذا قالوا ولقائل ان يقول يلزم من صح لهم
هذه الاستعارة الحيوة للموت والوجود للعدم والسواد للبياض والنهار لليل الى
غير ذلك وبالعكس لوجود مناسبة المعاقبة مع ان هذه المناسبة غير معتبرة
عندهم في باب التجوز فانهم لم يعتبروا الا الاتصال المعنوي والذاتي في ذلك
وهذا ليس باتصال معنوي اذ لا مشاركة في المعنى بين الضدين وليس باتصال
ذاتي فانه بين الضدين والاولى ان يقال ان الامر بالشيء اذا وجدت قرينة
دالة على تركه يستلزم الانكار والتوبيخ عادة فيكون على هذا من باب
اطلاق الملزوم على اللازم العادي فتامل قوله الفور ماخوذ الخ وقيل الفور
مصدر من فارت القدر اذا غلت ثم استعير للسرعة ثم للحالة التي لا مهلة
فيها فسميت هذه اليمين به لما فيها من سرعة البر حيث تحقق بمجرد اجتناب ال
الامر المخصوص الذي تقيدت به قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى
الغداء ثم ذهب الى منزله فتغدى لا يحنث لان حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة
الفعل على مصدر منكر واقع في سياق النفي اذ التقدير لا اتغدى غداء فيقتضي

الحنث بكل تغد لكن تركت حقيقته بدلالة الحال لانه اخرج الكلام مخرج الجواب
والرد عن الفعل فيتقيد به لانه مبني عليه وقد اختص ابو حنيفة باستنباط
هذا النوع من اليمين ولم يسبق اليه وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة
كقولك لا افعل كذا وموقتة كقولك لا افعل اليوم كذا فزاد ابو حنيفة رح قسما
اخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه
حيث دعيا الى نصر على مخلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا قوله
وبدلالة محل الكلام بان يكون المحل غير قابل للحقيقة فيدل على ترك الحقيقة وارادة
المجاز لان الحكيم لا يستعمل الكلام حقيقة في محل لا يقبله والا لكان كذبا ان كان
خبرا ولغوا ان كان طلبا قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا
عليه رواه ابن ماجه وابن حبان والدارقطني والطبراني والبيهقي والحاكم
في المستدرك من حديث الاوزاعي وقال النووي في تعليق الطلاق من
الروضة حديث حسن وقال البيهقي قال الحاكم هو حديث صحيح غريب تفرد به
الوليد عن مالك ولكن فيه كلام لابن ابي حاتم وغيره قوله ولقائل ان يقول
لا نم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي الخ والجواب ان ذلك انما يستقيم
ان لو كان الحكم مقولا عليها بالتواطي وهو ممنوع لان الجواز والفساد وان
كانا امرين يثبتان بالاعمال لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب
الصحيح ولئن سلمنا انه مشترك معنوي لكن لا نم انه يجب عمومه لجواز
ان يكون مطلقا خاليا عن اسباب العموم فيراد به فرد من افراده وقد اريد
به حكم الآخرة فلا يراد به حكم الدنيا ايضا لئلا يلزم عموم المطلق فافهم قوله

وعدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي هذا سوال نان وارد علينا وحاصله
قد قلتم ان الشافعي لم يقل بعموم المجاز فلا يستقيم الزامه ايانا به قال السائل
عدم عموم المجاز لا يثبت عنه كما تقدم وانما هو قول اصحابه واذا كان كذلك
فيصح الالزام به لان كلا منا مع قايل بذلك ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يصلح
ان يكون من عموم المجاز ههنا لفقد شرطه **قوله** ولو سلم عدم عموم المجاز
ثابت عن الشافعي فله ان يقول هذا الحديث وهو انما الاعمال بالنيات
من قبيل المحذوف لا المجاز اى حكم الاعمال وعموم المحذوف متفق عليه فيصح
احتجاج الشافعي علينا بالحديثين على ما ذكر من الاحكام ويمكن ان يجاب
عنه بان ما ذكر من عموم المحذوف انما هو على قول بعض مشايخنا كشمس الائمة
وفخر الاسلام اما المتقدمون فلا يفرقون بين المحذوف والمقتضى في انه
ليس لكل منهما عموم على انا لا نسلم ان عموم المحذوف يتاتى على قول بعض
المشايخ لكون بعض المحذوف فيه وهو الحكم من قبيل المشترك ولا عموم للمشترك
قوله لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا ولا تظلمنا وفساده ظاهر لان الجور
والظلم لا ينسب الى الله تعالى وانما ينسب اليه العدل وفيه نظر لجواز ان يكون
المراد ترك المواخذة في الدنيا او فيهما وهو عين النزاع فالاولى ان يجاب
بالمنع اولا وبالمعارضة ثانيا فان قوله عن امتي وان دل على ما ذكره البصري لكن
تقديمه يدل على ما ذكرنا وهو انها جائزة في الآخرة فان تقديم الجار والمجرور يقتضي
الاختصاص فلو لم تجز المواخذة مطلقا لجميع الامم في الآخرة لما قدمه من كان
بحر البلاغة رشحة من امواجه لكن المواخذة مع جوازها في الحكمة بدعاء النبي عليه الصلوة والسلام

فانه قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ما استجيب لي في دعائه فقول الشارح
على ان تقديم قوله ايا علاوة وهي في الحقيقة جواب آخر بطريق المعارضة كما ذكرنا
قوله والتحريم المضاف الى الاعيان تابع المصنف فخر الاسلام في ايراد هذه المسئلة
في بحث ما يترك به الحقيقة وان كان تحريم الاعيان حقيقة عندنا نفيا لزعم من
زعم انه من قبيل ما تركت به الحقيقة بدلالة محل الكلام وقوله عليه الصلوة والسلام حرمت
الخمر لعينها اخرجه النسائي والبزار والطبراني والدارقطني من حديث
ابن عباس رضه وقال قوم من المعتزلة انه مجمل وفي بعض الشراح نسب هذا القول
الى بعض القدرية **قوله** ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني قد جرت العادة بان يبحث
عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة
اليها من جهة توقف بعض مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يطلق على الجميع حروف
تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال او اطلاقا
للحروف على مطلق الكلمة على ما في النافي من الجمع بين الحقيقة والمجاز وسميت
حروفا لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء والمراد من المعاني المعاني التي يعبر عنها
عند ارادة تفسيرها بمتعلقاتها التي ترجع اليها بنوع استلزام فاذا قيل من لابتداء
الغاية مثلا لم يكن ابتداء الغاية معنى لمن والا لكانت اسما لا حرفا وانما هو متعلق
معناه بمعنى ان معنى من راجع الى ابتداء الغاية بنوع استلزام وبه خرجت حروف
المباني التي يتركب منها الكلم فالهمزة اذا قصد بها الاستفهام او النداء
فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني يتركب فيها الكلم **قوله** وحروف العطف
اكثرها وقوعا جواب سوال بان يقال حروف المعاني لم ابتدات بحروف العطف دون

اذ لو لم يكن من للتبعيض [illegible] من [illegible] الاخرى
[illegible] من البعض [illegible]
[illegible]
فلا [illegible]
الجمعي
ح

غيرها اجاب بانه لكثرة وقوعها في الكلام وقدم الواو لكونها الاصل في العطف
ولان غيرها يدل مع دلالته على الاشتراك على معنى آخر كالمهلة والاضراب والتخيير
والاستدراك وغيرها فهي مطلقة وما عداها مقيد من المطلق والمطلق مقدم
على المقيد **قوله** ذكر الاسماء بين الحروف اي جواب سوال بان يقال لم ذكر الاسماء
بين الحروف ولم اخرها عنها اجاب لمناسبة حكمها حكم فاستتبع كل نوع منها
ما ناسب حكمه حكمه من الاسماء تتميما للفائدة **قوله** وتارة في غير ذلك اي فيكون
مجازا **قوله** اي لمطلق الجمع بين الامرين في تشركهما في الحصول نحو قام زيد و
قعد عمرو او في الحكم نحو جاء زيد وعمرو او في ذات نحو قام زيد وقعد عمرو فان
قلت قد وقع في بعض كتب النحو انها للجمع المطلق بدل مطلق الجمع فهل
بينهما فرق من حيث المعنى المراد قلت لا بل هو من قبيل ج د قطيفة فما وقع
عن بعضهم من الفرق بان مطلق الجمع يتناول صورة المعية والترتيب
على قياس الفرق بين مطلق الماهية والماهية المطلقة لا يناسب هذا المقام
فان قلت كيف يصح اتصاف الجمع بالاطلاق مع اشعاره بتقييد ما قلت
لاختلاف جهتي التقييد والاطلاق فان كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه
يجتمع مع الآخر في اتصاف ذلك الحكم مثلا وخال عن اعتبار قيد المعية والترتيب
في زمان وقوعه قال ابن هشام في المغني وقول بعضهم ان معناها الجمع المطلق
غير سديد لتقييد الجمع بقيد الاطلاق وانما هي للجمع لا بقيد **قوله** من غير تعرض
لمقارنة ومعية وهي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسبه بعض اصحابنا
الى ابي يوسف ومحمد **قوله** ولا ترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان

كما زعمه بعض اصحاب الشافعي في مسئلة الوضوء كما سياتي وادعاه بعض
اصحابنا على اصل ابي حنيفة لنا ما نقله ابو علي الفارسي من اجماع اهل البلدين
على انها لمطلق الجمع وكذا ذكره سيبويه في سبعة عشر موضعا في كتابه وكفى
بمثل هذا النص حجة في المباحث اللغوية ولا يلتفت معه الى ما عداه من الادلة
فانها مزيفة لا يثبت بمثلها المطلوب **قوله** لما صح ان يقال جاء في زيد و
عمرو قبله لكونه متناقضا ولما صح تقابل زيد وعمرو لان التفاعل يقتضي حصول
الفعل من الجانبين معا وهو ينافي الترتيب الذي هو مقتضى الواو واللازم
باطل فالملزوم مثله ولكان قوله رأيت زيدا وعمرا بعده تكرارا والاول باطل والثاني
خلاف الاصل فان قلت لم لا يجوز ان يكون للترتيب او المقارنة وحيث
لا ترتيب ولا مقارنة يكون مجازا قلت المجاز خلاف الاصل **قوله** وما ذكره
معارض بقوله واسجدي واركعي فيه نظر لانه يجوز ان يكون ذلك في شريعتهم فلا ارتباط
قوله قال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولها قلت وما في صدر الشريعة الى
قوله فانه اخر وليد ولم يتعقبه قال شمس الائمة ما قاله ابو حنيفة اقرب الى مراعاة
حقيقة اللفظ لان اللفظ يصير طلاقا عند وجود الشرط ويلزم من ضرورة العطف
اثبات الواسطة ذكرا فكذا عند وجود الشرط وقوعا **قوله** واورد اشكالا على
قوله اي الجواب عنه ان ما ذكرا من عدم الملازمة في الاول انما هو عند تمام التعليق
في اللفظ لا عند نقصها فيه لتوقف حكم الناقص على تمامه وتوقف تمامه على وجود
ما تم به من الكامل وحكمه لان حكم الشيء لا يسبق تمامه واذا توقف تمام بعضها
على بعض توقف احكام بعضها على بعض ضرورة ان وقوع الحكم تابع لوجود

اللفظ فاذا لم يكن وجود اللفظ تاما بلفظ قبله توقف حكمه على حكم اللفظ الذي
قبله لتوقف الحكم على وجود ما يدل عليه وانما لم يقل بان الترتيب صفة الطلاق
المعلق قبل الوقوع ليلزم تقدم الصفة على الموصوف وانما نقول انه اذا وقع انما
يقع بصفة الترتيب فيكون العبرة بحال الوقوع كما ذكرتم ولكن يكون هناك
ما يوجب الترتيب فتأمل قوله والا لوقع الثلاث كما ذهب اليه الشافعي في القديم
ومالك واحمد والليث وربيعة وابن ابي ليلى قوله لان الاول الخ يعني الاول من
هذا الكلام وهو انت طالق كلام تام صدر من اهله مضافا الى محله فلا يتوقف على ما بعده
على اخره لعدم اتصاله بما يوجب توقفه فينزل الطلاق في المحل القابل قبل التلفظ
بما بعده وترتفع المحلية لعدم العدة فلا يلحقها شيء بعده بخلاف ما لو قال لها انت
طالق ثلاثا لان الكل كلام واحد وبخلاف ما لو الحق باخر كلامه شرطا لتوقف اوله
ذلك على اخره لان ابا يوسف ومحمد اختلفا في وقت وقوع الطلاق عليها فقال
ابو يوسف وقع عليها قبل الفراغ من التكلم بالثاني الذي هو قوله وطالق وقال
محمد وقع عند الفراغ من الثاني لجواز ان يلحق باخر كلامه ما يغير اوله من شرط او
نحوه وما قاله ابو يوسف اولى فانه لو لم يقع الطلاق عليها لما سقطت ولايته على
الحاق الطلاق بها ثانيا وثالثا ولو وقع الطلاق الثلاث كما قال والامر بخلافه
فما ذا الا لسقوط الولاية لفوات محل التصرف وهو الزوجية حقيقة وهو ظاهر
او تقديرا وهو حال قيام العدة وهذا ظاهر ان اراد محمد ان وقوع الاول حقيقة
انما يتحقق بعد الفراغ من التكلم بالثاني كما هو الظاهر وان لم يرده واراد ان
العلم بوقوع الاول قبل التكلم بالثاني انما يحصل بعد الفراغ من التلفظ بالثاني

فليس

فليس بظاهر فكان ينبغي على هذا ان يقال بعد الفراغ من التكلم بالثالث لان
الكلام انما ينتهي باخره فيظهر عند ذلك ان الاول واقع عند الفراغ قبل التكلم
بمجموع ما بعده قوله لانا نقول اخره ليس بمغير بل مقرر الخ لك ان تقول الا ان
اخره ليس بمغير لانه يثبت الحرمة الغليظة التي لا تحل الا بزوج اخر بخلاف اوله
فكيف هذا الا يكون مغيرا والجواب ان المغيرات محصورة عندهم كالشرط والاستثناء
ونحوهما وليس ذلك منهم قوله بعقد او عقدين ان قلت قد قيد صاحب
الحواشي بكون نكاح الامتين في عقد واحد فلم اطلقتموه هنا قلت انما حمله
على ذلك وضع المسئلة في الجامع الكبير على ما قال والا فلا وجه له لعدم اختلاف
المقصود بالعقد الواحد والعقدين وانما قيده في الجامع لانه نظم كثيرا من
المسائل التي تختلف الحكم بالعقد والعقدين في سلك واحد قوله قيدت
بقبول من قبل الاخر الخ انما قيده بقبول فضولي اخر لئلا يكون التصوير على قول
ابي يوسف وحده فانه يجيز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح كان
يقتصر على قوله زوجت فلانة من فلان وظاهر المذهب عدم جوازه الا ان
يتلفظ بطرفي العقد بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت له نكاحها فانه
ينعقد اتفاقا ويتوقف على الاجازة لتنزله اذ ذاك منزلة فضوليين قوله
لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح فان كان ابتداؤه صحيحا فتوقفه صحيحا و
الا فلا والامة ليست بمحل لابتداء النكاح على الحرة فلا يكون محلا لتوقف
نكاحها مع توقف نكاح الحرة قوله ولزم العقد من جانب المولى في الاولى
جواب سؤال بان يقال لم صار العقد لازما من جانب المولى ومتوقفا على

اجازة الزوج فقط دون اجازة المولى اجاب بان حق المولى سقط بالاعتاق
لها وصارت حرة فلا يتوقف الاجازة عليه ايضا لسقوط حقه **قوله** ولقائل ان يقول الخ
الجواب انا لانم ان عدم الحل يدل على عدم حقيقة النكاح لان من نكح اخت امته التي
لم يطأها حقيقة صح عقده عليها بلا ريب مع حرمة وطئها عليه الى ان يحرم
وطئ الامة عليه بوجه من الوجوه كما ان حل وطئ من وقف نكاحها مغيا بالاجازة
وكذا نكاح الحبلى من زنى على قول ابي حنيفة ونكاح الموطوءة بشبهة قبل الدخول
وبعده الى غير ذلك مما يوجد فيه حقيقة العقد وحرم الوطئ الى غاية اولا الى غاية
كنكاح المفضاة التي لا يميز قبلها عن دبرها على قول من قال به واذا انتفت
المجازية تنتفي التكلف ومر الحديث على وجهه بالمعنى الذي اخذه القائل فانه
اذا اخذ النكاح بمعنى العقد لا يشك عاقل عند انعقاد الايجاب بالقبول الخ
وجود حقيقة العقد وان تخلف عنه الملزوم اذ هو صفة من صفاته الغير
اللازمة فيكون الحقيقة وجود بدونه بخلاف ما اذا اريد من النكاح في الحديث
ما هو الاعم من العقد والوطئ فانه اذ ذاك يتوجه الجمع اما بين الحقيقة والمجاز
او بين معاني المشترك ولا تخلص الا بما ذكر من كونه في سياق النفي وليس
ذلك مما نحن فيه **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام لا تنكح الامة على الحرة وتنكح الحرة
على الحرة رواه عبد الرزاق من طريق جابر ورواه ابن ابي شيبة عن سعيد
بن المسيب **قوله** فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احدهما تعرض
نكاح الاخرى فلا يجعله الاجازة وتوقف نكاح من اعتقها على اجازة الزوج
قوله ولو اعتقهما بكلام مفصول بان اعتق احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى

قوله بخلاف ما اذا كان المولى واحدا اي واعتقهما على التعاقب من غير عطف
او به فانه باعتاق الاولى يصير رد النكاح الثانية لئلا يلزم نكاح الامة على الحرة
ويبقى نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج لازما من جانب المولى لسقوط حقه
بالاعتاق **قوله** ولو اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى فقط هذا معطوف على
قوله فايهما اجاز جاز في صورة ما اذا كان المولى متعددا واعتق على التعاقب يعني
ان اجاز الزوج نكاحهما جاز نكاح المعتقة الاولى فقط لان حالة الاجازة كحالة الانشاء
فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة لئلا يلزم الجمع بينهما **قوله** ولو اعتقهما المولى
بلفظ واحد الخ هذه الصورة فيما اذا كان المولى واحدا فكان الاولى ان يذكرها قبل قوله
وان كان اثنين **قوله** لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم لزوم الجمع بين الحرة
والامة لا حالة العقد ولا حالة الاجازة وصار النكاح لازما من جانب المولى
لسقوط حقه بالاعتاق وموقوفا من جانب الزوج فلان يجيز **قوله** وقوله بغير
اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به يعني لا حاجة لنا الى التقييد بعدم اذن الزوج
والمولى معا اذ لو كان النكاح باذن احدهما دون الآخر ثم وجد الاعتاق قبل
اذن الزوج فالحكم كذلك لحصول المقصود ايضا ولهذا لم يقيد شمس الائمة بغير اذن
المولى ولكن المصنف تبع في ذلك فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على
رضاء الكل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما
جميعا وح لا وجه للاقتصار على ذكر الزوج بل كان الاولى ان يقول لا حاجة
الى عدم اذنهما معا **قوله** فبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها لزوال محلية
توقف نكاحها واذا ابطل التوقف لم يكن تداركه بعتقها بعد ذلك لان

الموقوف لا يعود بعد البطلان فالترتيب انما جاء من تعاقب عتقهما لتعاقب
لفظية المولى المثبتين له لا من الواو هذا وكان المناسب للشارح ان يذكر
هذا كله قبل قوله ولقائل ان يقول فتامل قوله واذا زوج اى فضولى قوله لا تنعقد
بحال اى سواء كان باذن الزوج او لا قوله بطل النكاح الثانى لئلا يلزم
الجمع بين الاختين نكاحا قوله هذه المسئلة توهم ان الواو للمقارنة فان
اتحاد الحكم فى صورة تفرقة الاجازة بحرف الواو ومعيتها تدل على كون الواو للمقارنة
والا لاختلاف الحكم قوله يعنى صدر الكلام وهو قوله اخرت نكاح هذه وهذه
لا جازة النكاح الموقوف واخره وهو قوله وهذه سلبها لما يحصل بها من
الجمع بين الاختين نكاحا وما كان فى آخره الكلام مبطلا لاوله كان مغيرا له
بالضرورة وما كان مغيرا له لا دله توقف اوله عليه كما فى الشرط والاستثناء
ونحوهما من المغيرات فتعين قوله اجزت نكاح هذه فى العمل على لحوق قوله وهذه
به ويصيران عاملين معا فيفسد بذلك مجموع النكاحين لئلا يلزم الجمع بين
الاختين فيكون ما ذكرناه فى هذا الكلام من الاعتبار نظير ما هو مذكور فى المغير
من الاعتبار لوجود العلة الجامعة وهو كون الآخر مغيرا للاول وتثبت به
المقارنة لا بالواو قوله وقد يكون الواو للحال الخ لما فرغ من بيان موضوع
الواو اجاب عما كان يرد عليه شرح فى بيان ما استعملت فيه بجازا فقال وقد تكون
الواو للحال بان تستعار لربط الجملة الحالية بما قبلها مجازا لاستعمالها فى غير
ما وضعت له من حقيقة العطف اذ لا عطف فى الحال بجامع مطلق الجمع لانه تحقق
بين الحال وصاحبها كما هو متحقق بين المتعاطفين قوله لم يحسن العطف فيه

شىء لم لا يكون الواو للعطف لان الممنوع انما هو حسنه لا صحته وح يعتق ولا يجب
الالف وذكر العوض لا يصلح قرينة المجاز لانه زائد فى الطلاق والعتاق والحمل
على الحقيقة متعين ما لم تقم قرينة المجاز وعدم الحسن والمعاوضة لا يصلحان قرينة
كما سياتى فى قوله طلقنى ولك الف والا فما الفرق فتامله قوله والاحوال شروط
لكونها مقيدة كالشرط فتعلقت الحرية بالاداء كتعلق الطلاق بالركوب كما تعلقه بالجوكر
فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فصار كانه قال ان اديت الى الفا
فانت حر هذا تقرير عامة الكتب وفيه نظر لان قولهم الاحوال شروط ليس يريد
لان الحال فى المعنى صفة لصاحبها والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا فكيف
ما ليس بصريح فيها ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قولهم الاحوال شروط انها كالشروط
من حيث التقييد بالعامل وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اى حصول مضمون
العامل مقارن لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا
على حصول مضمون العامل لا انها كالشروط من كل جهة حتى لا يلزم تقدم الحرية
على الاداء فى المثال المذكور ولا يحتاج الى تكليف دعوى القلب فى الجواب عنه
ولا شىء مما ذكر بعده قوله وينبغى ان يتقدم مضمونه على العامل لان الشرط
يتقدم على المشروط فلا يكون الحرية متعلقة بالاداء بل يكون سابقة عليه فيثبت
فى الحال قبل حصوله قوله انه من باب القلب اى كلام مجازى من باب قولك
عرضت الناقة على الحوض والاصل عرضت الحوض على الناقة لان المعروض
عليه يجب ان يكون له ادراك يميل به الى المعروض او يرغب عنه فيصير التقدير
كن حرا وانت مؤد الى الفا فيكون الحال هى الاداء فيتعلق الحرية به والحاصل

لهم على ذلك عدم امكان جعل الحرية شرطا يتعلق به الاداء لان الانسان انما يمكن
من تعليق ما يتمكن من تنجيزه والمتكلم لا يتمكن فيه من تنجيز الاداء فلا يصح منه
تعليقه مع ان انتفاء استلزام الحرية للاداء ينفي كونها شرطا لاستلزام وجود الشرط
وجود المشروط المعلق به **قوله** واعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام
المهرة المتفنين على ان التمسك بمثله في مقام الاستدلال سخيف وانما هو من
الخطابة **قوله** او هي حال مقدرة هذا جواب آخر عن السوال يعني قوله وانت
حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في
حال الدخول لا من الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال
فيكون معناه اد الي الفا مقدر الحرية في حال الاداء فح يتعلق الحرية بالاداء
قيل وهو ضعيف لانه قليل والمقام الزامي على ان كون غرض المتكلم عدم وقوع
الحرية في الحال مم فان غرضه حصول العوض سواء كان قبل الحرية او بعدها **قوله** او الجملة
الحالية قائمة مقام الامر هذا جواب ثالث يعني الجملة الواقعة حالا قائمة مقام
جواب الامر لانه مقصود المتكلم فاخذت حكمه فيصير معناه اد الي الفا تصر
حرا فيكون الحرية متعلقة بالاداء **قوله** او يقال جواب رابع وتقريره لما جعلت
الحرية حال الاداء صار وصفا له فلا تسبقه اذ الوصف لا يسبق الموصوف وفيه نظر
لانه حال المودي لا الاداء **قوله** وقد يكون الواو لعطف الجملة اعلم ان الجملة
المعطوفة ان كانت تامة بنفسها غير مفتقرة الى الواو فيما يتم به شاركت
الاولى بمجرد الحصول دون الحكم كزيد قائم وعمرو جالس اذ ليست المشاركة في
الحكم من لوازم العطف وان كانت ناقصة فالاصل مشاركتها مع الاولى فيما

تتم به من الحكم ان امكن لاجل ما تمت به الاولى معادا في الثانية لان ذلك
لضرورة تتميم الثانية والضرورة تتقدر بقدرها وقد اندفعت بالمشاركة فلا
تعدل عنها الى تقدير الاعادة بلا ضرورة ومن ثمرة تقدير الاعادة وعدمه ان
الرجل لو قال لامرأته كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق فعلى تقدير الاعادة يقع عليه تطليقتان لان المقدر
كالملفوظ فيكون كلامه مشتملا على يمينين وعلى تقدير عدمها يقع عليه طلقة
واحدة لانها يمين واحد وكذا في مسألة الكتاب لو كان كالمعاد لوقع طلقتان
ايضا وان كان غير مدخول بها بلا خلاف ولا يرد على هذا ما لو قال هذه طالق
ثلاثا وهذه حيث يقع الثلاث على الثانية ايضا لجعل الاخبار الاول كالمعاد في المعطوف
لتعذر الشركة فيه لا في الشرط **فان قلت** لا نم تعذر الشركة لانقسام الثلاث
عليهما ويكمل لكل منهما طلقتان قلنا فهم وان لم يمكن قدر ما تمت به الاولى معادا
في الثانية بدلالة العطف لئلا يلغو الكلام وذلك نحو جاء زيد وعمرو اذ يمتنع
اشتراكهما في مجئ واحد لان كلا منهما مستند لمجئ على حدة فيقدر جاء معادا
في الثانية لعدم صحتها بدونه وفيه نظر لاجماع اهل اللغة ان قولهم جاء الزيدان والزيدون
صحيح من غير تقدير واذا وجب صحة هذا فكذلك وجب صحة هذا بلا اعادة و
التحقيق ان المجئ في صورة العطف لا ينسب الى زيد بعد ثبوته لعمرو وانما نسب
المتكلم في اول الامر اليهما باعتبار معنى الجنسية **قوله** لان معنى المعارضة في
الطلاق زائد لانه ينفك عن المال فلا يصلح قرينة لعدم شرطية للطلاق
والقرينة شرط المجاز فاذن يكون لك الف وعدا والمواعيد غير لازمة **قوله**

حتى لا يصح رجوعه قبل قولها ليس بقيد لان عدم الرجوع بعد القبول من باب اولى
لوقوع الطلاق بسبب وجود الشرط ويمكن صحة الرجوع بالنسبة الى الشرط بان لا يوخذ
منها المال قوله ويمكن ان يقال الخ لان الحمل على الحال يلزم منه ايجاب المال بالشك
لان المال لا يقبل التعليق وان قبله الطلاق فبالنظر الى الاول لا يجب وبالنظر الى
الثاني يجب فدار الامر فلا يجب بالشك قوله وقالا انها للحال لان مقصوده
من الخلع معاوضة من جانبها ولهذا صح لها الرجوع قبل ايقاعه فيصير كانها قالت
طلقني في حال يكون لك على الف بدلا عما يحصل لي من سلامة نفسي بما توقعه
على من الطلاق ويكون في معنى طلقني بشرط ان يكون لك على الف لان
الاحوال شروط فاذا طلقها على ذلك الشرط يعتبر كانه قال ان قبلت
ايجاب الالف عليك فانت طالق وقد ثبت قبولها بقولها فيجب الالف
ويقع الطلاق كما في اد الى الفا وانت حر هذا وقد عرفت الجواب لابي حنيفة عما
قالاه وهو ان معنى المعاوضة لا يستقيم دليلا على جعل الواو للحال وللقائل
ان يقول لا يستقيم جعل الواو ههنا للحال لان الحال هنا ما تبين هيئة الفاعل
او المفعول وقولها ولك الف ليس كذلك لان الفا لا يدل على شيء من ذلك
وهو ظاهر بخلاف قوله وانت حر لانه يبين هيئة الفاعل قوله والفا للوصل
والتعقيب اي موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة والتعقيب فيها على
حسب ما يعد في العادة عقيب الاول وان كان بينهما ازمان كثيرة كقوله تعالى
خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة الاية وكقوله تعالى الم تر ان الله
انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة قوله بزمان فيه تراخ يعني غير تراخي حلول

المشي قوله لم يتعلق اي لعدم وجود الشرط قوله ويستعمل الفاء في احكام
التعليل لانها معلولة لاسبابها ومن شان المعلول ان يوجد عقيب علته من غير تراخ
كما في قوله جاء الشتاء فتاهب له وهي بالحقيقة في ذلك جواب شرط محذوف اي
اذا كان كذلك فتاهب وقد يكون الحكم عين العلة في الوجود والتحقق من الفاعل مع
ان كان غيرها في المفهوم نحو سقاه فارواه ومنه قوله عليه الصلوة والسلام فيما اخرجه
مسلم من حديث ابي هريرة رضه لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه لان دخول
الفاء قد دل على ان العتق حكم للشراء بواسطة الملك فيصير مضافا الى الشراء بواسطة
الملك فيثبت عتقه بمجرد شرائه ولا يتوقف على اعتاق بعده كما ذهب اليه اصحاب
الظواهر تمسكا بظاهر هذا الحديث لان المعنى فيشتريه فيعتقه بذلك الشراء بعينه لا
باعتاق يكون بعده قوله ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت الملك له
بالقبول فيثبت اقتضاء تصحيحا لكلام العاقل لتشويق الشارع للعتق ويصير كانه
قال قبلت فهو حر قوله لا يكون قبولا للبيع فلا يعتق العبد لعدم التعقيب المقتضي
لذلك فيكون قوله وهو حر محتملا له ان يجعله اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب
فيصير كانه قال اتبيعه وهو حر وان يكون انشاء للعتق بعد القبول فلا يثبت
القبول بالشك قوله وتدخل الفاء على العلل الاصل ان لا تدخل الفاء على العلل
لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل عليها اذا كان مما يدوم وجوده
بعد وجود المعلول لتراخيها عنه بمعنى تراخي وجودها الممتد بعد وجوده فيكون مستعملا
في موضوعه من وجه كقولهم لمن هو في ضيق ابشر فقد اتاك الغوث اي لانه قد
اتاك المغيث اذ الغوث مما يدوم ويبقى بعد البشارة وتسمى هذه الفاء فاء التعليل

لانها بمعنى اللام قال صاحب التحقيق هذا هو المذكور في عامة الكتب وهو ليس
بصحيح لان فاء العلة لا يختص بما له دوام فانه يقال للمصلي لا تصل فقد طلعت
الشمس وللصائم افطر فقد غربت الشمس ويقال للجندي اخرج فقد خرج الامير
والطلوع والغروب والخروج مما لا يدوم له انتهى واجيب بان ما ذكر من الامثلة
كلها مما تدوم اذ المراد من الطلوع ههنا الظهور ومن الغروب الاختفاء والخروج
الاتباع فهم هذه المعاني من قصد المتكلم فلا يكون حجة له قوله قلنا لان هذه لما
حاصله ان الاصل في كل ثابت دوامه الا لعارض وللغالب حكم المتحقق في ابتناء
الكلام عليه قوله ولقائل ان يقول كلامنا في الجواب ان العلة وان كانت هي
ابتداء للغوث حقيقة الا ان ذلك لا يمنع ان يكون الجميع علة تقديرا لان ابتداء
الشيء لا يتحقق بدونه اذ هو جزء منه على انه من الامور النسبية التي لا تتحقق بدون
مجموع ما يتوقف تحققها عليها فابتداء الغوث لا يتحقق بدون كله فيكون لكله حكم
ابتدائه على انا لو حملنا البشارة على الحاصل منها وهو السرور لكفينا المؤنة
اذ لا شك في دوامه كما لا يخفى اذ الحظ كون المعلول اذا كان مقصودا من العلة
يكون علة غائية للعلة فيصير العلة علة باعتبار ومعلولا باعتبار آخر فيكون دخول
الفاء على العلة في مثل هذا الموضع دخولا على المعلول فالبشارة علة غائية للعلة
التي دخلت عليها الفاء وهي الاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون الفاء
داخلة على المعلول بهذا الاعتبار لا على العلة فتامل قوله قلت لانه لا يصدر الا
من الفصيح اذ اخرج مخرج التلاعب فيما يستحيل اجراؤه على ظاهره كخرق الثوب
المسمار على المفعولية لا فيما لاجرائه على سنن استقامته وجه صحيح قوله لو لم يجعل الفاء

داخلة في جواب الامر فيكون قوله اد الي الفا علة لقوله انت حر ويصير في قوة
قوله ان اديت الي الفا فانت حر ليكون الفاء داخلة على المعلول كما هو حقيقتها
قوله قلت العلة اذا استدامت الخ حاصله ان دخولها على العلة وان
كان على خلاف الاصل الا انه اولى من الاضمار لقربه الى ما هو الاصل في الفاء
وهو التعقيب من وجه لان لاستمرار العلة وجودا بعد وجود المعلول بخلاف
الاضمار فانه مجاز محض ليس فيه عمل بالحقيقة من وجه قوله ولقائل ان يقول
الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه اذ به تصير
داخلة على المعلول الذي هو الاصل فيها فينبغي ان يكون هو الاولى واجيب
بانه على تقدير الاضمار لا يبقى للعطف لان الفاء في جواب الشرط للتعقيب
المحض لا للعطف وعورض بانها في العلة كذلك والاضمار انما يكون لتصحيح
ما وقع التنصيص عليه لا لالغائه قيل والذي يحسم مادة هذا الاشكال ان الفاء في
العلة للتعقيب المحض وهو عمل بالحقيقة من وجه لفوات معنى العطف وفي الجزاء
كذلك فتعارضا فرجح ما قلنا لعدم الاضمار ولقائل ان يقول الفاء في العلة ليست
للتعقيب من كل وجه وفي الجزاء له من كل فيعارض ذلك جهة الاضمار ويمكن
ان يقال الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارض ذلك قوله
ويستعار الفاء بمعنى الواو ولهذا قال بعض مشايخنا ان الفاء في قوله
لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بمعنى الواو
لتعذر حقيقته على ما تقدم فكان على الاختلاف المار في الواو فيقع واحدة عند
وجود الشرط عند الامام وعندهما ثلث قال صاحب البزدوي الحقيقة اولى لان

المصير الى المجاز تعذر والتعذر ممنوع فكان العمل بهما اولى فلذا اختار الاتفاق
على وقوع الثلاث وكذا اذا قال بالفاء لان من حقيقة التعليق الترتيب فلا يختلف
الحكم بالتقديم والتأخير وعند ذلك البعض يقع الثلاث بالاتفاق سواء كانت
موطوءة او لا وذكر الكرخي والطحاوي ان المسئلة على الخلاف وان اخر الشرط
يقع الثلاث اتفاقا قوله فنقول فيما قال ترك حقيقة الفاء من كل وجه
فان قيل انتم تاركين لحقيقتها ايضا حيث جعلتموها كالواو قلنا بلى ولكن
باعتبار الوصف الذي هو الترتيب لا باعتبار الاصل الذي هو اثبات
المغايرة بين المتعاطفين اذ حقيقة معناها تلك المغايرة بوصف الترتيب
على انا نقول اذا دار الامر بين المجاز والاضمار كان المجاز اولى لانه خير منه
قوله وهو ان يكون بينه وبين المعطوف عليه مهلة ولكنها تأتي
ايضا للتباين بين المنزلتين كقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وامن و
عمل صالحا ثم اهتدى وقوله تعالى فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة
يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة ثم كان من الذين امنوا لان ثم في تلك
لتراخي الايمان وتباعده في الترتيب والفضيلة في الآية الثانية عن العتق و
الصدقة لا في الوقت لان الايمان في ذلك هو السابق وللتراخي للاهتداء
عن التوبة والايمان والعمل الصالح في الآية الاولى لان الله تعالى لو لم يخلق الاهتداء
للعبد لما حصل له شيء من ذلك ولو حصل الايمان والاهتداء على دوامهما
لكان منجيا فتحقق معنى الترتيب مع المهلة لتحقق تراخيهما بذلك المعنى لما
ذكر معهما وللغفلة عن ذلك ظن قوم لظاهر الآيتين انها لا تفيد الترتيب

بين الجمل المتعاطفة بها وقد عرفت توجيه ما غفلوا عنه قوله ليحصل كمال التراخي
اذ هي موضوعة لمطلقه والمطلق ينصرف الى الكامل والكامل ما ذكره قوله وعندهما
التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم الخ وما ذهب اليه الامام اولى لان التراخي
من حيث التكلم يستلزم التراخي من حيث الحكم دون العكس لان التراخي في
الحكم مع عدم التراخي في التكلم ثم كما في الانشاءات فعلى هذا يلزم ان يكون
القائل بالتراخي في الحكم قائلا به من جهة التكلم ايضا تقديرا ولا مانع في تقدير
انفصال اللفظ وتراخيه مع اتصاله حقيقة لما ان الناظر ان يعتبر الموجود معدوما
والمعدوم موجودا بما يترتب عليه ما يليق به من الاحكام ومثله ليس بمنكور في
التعاليل والاحكام فتعلق الاول لاتصاله بالشرط قوله لعدم تعلقه بالشرط لوجود
الفاصل قوله ولغا الثالث لعدم المحل لانها بانت لا الى عدة قوله وفائدة تعلق
الاول انه اذا لم يدخل الدار بعد الخروج عن عصمته لانها تنحل اليمين لا الى شيء قوله
قلت بصيغة المبتدأ الخ الاولى ان يقال فاذا قام السكوت مع التراخي بقي الجمع
وهو بمعنى الواو وصورة الاتصال كافية في صحة العطف واثبات المشاركة
في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على صورة الاتصال حتى لو قال
ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث قوله
تطلق ثلاثا اي لقبول المحل وان لم يكن محلا بها تطلق واحدة ويلغو ما بعده لفوات
المحل بوقوع الاولى لا الى عدة قوله وفي قوله عليه الصلوة والسلام الخ جواب سوال تقديره
ان يقال لو كانت ثم للترتيب والتراخي لجاز تعجيل الكفارة قبل الحنث كما قال به الشافعي
فيمن حلف واراد ان يكفر قبل ان يحنث لورود قوله عليه الصلوة والسلام من حلف

اى بان ينسب فى السبب اعنى التكلم والحكم جميعا
او لو كان يمنع التكلم وحده كان ثابتا من وجه دون وجه
لانه عند تراخى باللفظ الى السبب تعقيب للحكم
اذ التراخى فى التكلم بعد بالضرورة
او الحكم واذا لم يوجد حسا
وصل بالسكوت الكل

على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير رواه الطبراني
من حديث ام سلمة رفعت بلفظ ثم ليفعل الذي هو خير وروى الحاكم عن عائشة رضي
انها قالت كان رسول الله عليه الصلوة والسلام اذا حلف على يمين يحنث حتى نزلت
كفارة اليمين فقال لا احلف على يمين فارى غيرها خيراً منها الا كفرت عن يميني
ثم اتيت الذي هو خير وهذا في البخاري عن عائشة رض قالت كان ابو بكر رض
وهو الصواب واخرج ابن ابي شيبة عن ابي عمرو وسلمان وابي الدرداء رضي الله تعالى عنهم
انهم كانوا يكفرون قبل الحنث **قوله** عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عليه الصلوة والسلام
من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه رواه
مسلم من حديث ابي هريرة بلفظ فليأت وفي المتفق عليه من رواية عبد الرحمن
ابن سمرة رض فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك ولما اختلف الرواة في حديث
ابي هريرة وعبد الرحمن بن سمرة وقدم بعضهم الحنث على الكفارة وبعضهم الكفارة
على الحنث ورواه مسلم بالوجهين من حديث عدي بن ابي حاتم فجعل ثم في الرواية الاولى
بمعنى الواو مجازا للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فان الواو لمطلق العطف
وثم لعطف المقيد والمطلق داخل في المقيد فبينهما اتصال معنوي فيستعار احدهما
للآخر عند تعذر العمل بحقيقته **قوله** وهو اقرب اليه وذلك لان ثم للترتيب والفاء
كذلك فالحمل عليها اقرب من الواو وتقدير الجواب ان الغرض عدم الترتيب وذلك
لا يحصل الا بالحمل على الواو وذلك ان تقول الواو لمطلق الجمع فيصدق بجواز تقديم
الكفارة على الحنث ويجاب بانه تعين احدهما صدقا بها وهو عطف السابق
بقرينة الرواية الاخرى **قوله** بل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله اي جعله في

حكم

حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه نحو جاءني زيد بل عمرو ويحتمل مجيء زيد
وعدم مجيئه وفي كلام ابن الحاجب انه يقتضي عدم المجيء قطعا واذا انضم اليه لا صار
نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون بمعنى
التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط كما ذهب اليه بعضهم بل لان الاخبار به
ما كان ينبغي ان يقع وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى لا الاخذ في كلام اخر من غير رجوع
وابطال **قوله** قياسا على الطلاق قلنا هذا قياس مع الفارق فان الطلاق انشاء
فلا يدخله التدارك لانه لا يحتمل الصدق والكذب لكونه اخراج الشيء من العدم
الى الوجود بخلاف الاقرار لانه اخبار يحتملهما فيدخله التدارك الا ان التدارك في لا الف
يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله فكانه قال اولا لي عليه بتبين الكذب على الف ليس معه
غيره ثم تدارك الانفراد وابطله بقوله بل مع ذلك الالف الف آخر عملا بالحكم الوضعي
كما يقال ستين سبعون بل سبعون فانه يراد به زيادة العشرة فقط هذا اذا اتحد
جنس المال كما مثل اما لو اختلف مثل لي على الف درهم بل الف ثوب فالحكم فيه لزوم
الجميع **قوله** اما اذا علق اي في غير الموطوءة وان كان الحكم كذلك في المدخول
بها لان الفرق المذكور انما يتأتى في غير المدخول بها واعلم انه لا فرق في صورة
التعليق بين ان اقدم الشرط او اخره **قوله** فصار كلامه بمنزلة يمينين الى آخره لك
ان تقول لا نم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وايضا لا دليل
على تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه وتمسك بعضهم بان ذلك
بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له عن نقل من ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان
نحتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فصلا لا عن

تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال
الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف
عليه كالواحدة لانفس الشرط والتعليق فافهم قوله واذا عطف بها جملة على جملة
لا يجب نفي ما قبلها وانما يجب اختلاف الجملتين بالايجاب والسلب فان كانت
الاولى مثبتة وجب ان تكون الاخرى منفية وبالعكس ويكفي الاختلاف من
جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او سافر زيد لكن
عمرو حاضر وهي نظيرة بل في عطف الجمل والوقوع بعد النفي والايجاب كما انها
نقيضة لا في عطف الجمل المفردات لان لا تختص بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي الا
ان بل للاعراض عن الاول حتى كانه ليس بمذكور واثبات الحكم للثاني فقط
فلا يكون العطف بها الا اخبارا واحدا ولكن ليس فيها اعراض عن الاول ولهذا
الحكمان معها يتحققان في الكلام اذ فيه اخباران احدهما نفي ثابت بدليل
لا بها والآخر ايجاب بها لا يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول مع اثبات الثاني
حتى انتفى مجيء زيد في قولك جاءني زيد بل عمرو ولانه مبني على ان معنى الاعراض
عن الاول هو ابطال الحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه وهو خلاف
مذهب المحققين قوله هذا استثناء منقطع الخ قال بعض مشايخنا المحققين
غير نصب على اتصال الاستثناء من عموم العطف بلكن بعد النفي فتامل قوله
والا فهو مستأنف اي ان لم يوجد الاتساق بفوات احد المعنيين فالمتكلم
مستأنف بكسر النون في التكلم بلكن ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل
ان يكون بالفتح اي الكلام الذي دخل عليه لكن مستأنف غير متعلق بما قبله قوله

ولكن

ولكنه لفلان هكذا في بعض كتب الاصول وفي بعضها لكن لفلان بلا عاطفة وهذا
تنبيه على انه لا فرق بين العاطفة وغيرها في التمثيل لعدم تغيير المعنى الا ان الانسب
الاتيان بلكن العاطفة لكون البحث في حروف العطف قوله لانه يحتمل يكون شهادة
فرد بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول وشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى
العبد ملكا للمقر الاول هذا السؤال وارد على نفي المقر الملك عن نفسه سواء وصل
او فصل حاصله ان المقر له متى نفى الملك عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط
كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير للغير وانه باطل مع هذا هو الوجه الذي
ذهب اليه زفر وابطل اقراره ولكنا صححنا اقراره بالطريق الذي ذكرناه في
الشرح عند الاتصال لان تصحيح ولو بوجه بعيد اولى من الالغاء قوله وهنا
فوات المعنى الثاني وهو اختلاف محلي الاثبات والنفي قوله فقال المولى لا اجيز
النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين الخ هكذا في جميع الشروح وهو المذهب
وقد وقع في بعض نسخ التحقيق لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين وهو سهو
قلم لان المذهب يصح النكاح الاول لانساق الكلام وانصراف التدارك الى
قدر المهر لا الى اصل النكاح قوله وجعل لكن اي ما في حيزها كلاما مبتدأ يفيد حكما
آخر غير ما ابطله فيفوت به الاتساق لعدم صحة جعل ما بعد لكن تداركا لما قبلها
لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح فلا يمكن اثباته بعد انفساخه بمائة وخمسين
والا لزم كون الشيء الواحد مثبتا ومنفيا وهو محال مع التضاد ومبطل لما ذكرنا
قوله ولو قال اجزت النكاح ان زدت خمسين جاز الخ ولم يلزمه الخمسين
ان لم يقبل لان قوله ان زدت خمسين شرط زائد لا عبرة اذ ليس هو عقد ثان

قوله اعلم ای اعلم ان او لیس بموضوع للشک ولا للتخییر ولا للاباحة وان افضی
الیها فی الخبر والامر هذا ما ذهب الیه شمس الائمة وفخر الاسلام واختاره المصنف
عامة اهل اللغة وذهب القاضی ابو زید الدبوسی وکثیر من ائمة الاصول والنحو الی
انه موضوع فی الخبر للشک بمعنی ان المتکلم شاک لا یعلم احد الشیئین علی
التعیین وفی الامر للتخییر والاباحة ومنشأ الطریقین ان الشک هل هو معنی
یصلح ان یقصد بالوضع ام لا وهل هو المتبادر عند الاخبار به ام لا فمنعه الاولون
بان الکلام انما وضع للافهام ولا افهام مع الشک والتزمه الآخرون لما ان
القصد کما یکون بافهام معین یکون بافهام غیره لغرض من الاغراض متبادر
الذهن الیه عند الاطلاق والحق الاول لانه لو کان موضوعا فی الخبر للشک
لافاد فی غیره ایضا کافادته لاحد الشیئین فما لا یختلف باختلاف المحال اولی
بالحقیقة مما یختلف بکل حال مع ان الاصل عدم الاشتراک واما قضیة تبادر الشک
فانما حصل من محل الکلام لا من کون او موضوعا له قال بعض المحققین التحقیق انه
لا نزاع لانهم لم یریدوا الاتبادر الذهن عند الاطلاق وما ذکروه من ان وضع
الکلام علی تقدیر تمامه انما یدل علی ان او لم توضع للتشکیک الا ان الشک ایضا
معنی یقصد افهامه بان یخبر المتکلم المخاطب بانه شاک فی تعیین احد الامرین
قوله اذ الترادف خلاف الاصل لکن ان تقول لا نم الترادف اذا وضعت او للشک
لان لفظ الشک وضع لاستواء الطرفین واو موضوعة لنفس الشک الذی
معناه استواء الطرفین فلا ترادف ح لعدم اتحاد المعنیین لان معنی الشک
لازم معنی او لا نفسه فتأمل قوله هذا الکلام انشاء شرعا وعرفا لان اثبات

الحریة لم یتحقق بغیر هذا اللفظ فلو کان خبرا لکان کذبا قوله یحتمل الخبر ای لانه وضع
للاخبار حقیقة ولغة ولهذا لو جمع بین حر وعبد وقال احدکما حر او قال هذا حر او
هذا لا یعتق القن بها لاحتمال الاخبار المطابق التخییر واما الاول فاجاب عنه
بعض مشایخنا بجواب بعید جدا عدم ذکره اولی قوله ولو کان انشاء محضا
لم یجبر علی البیان اذ المرء لا یجبر علی انشاء العتق ولو کان اخبارا محضا واظهارا
لم یشترط صلاحیة المحل عند البیان والحاصل انه کل من قوله هذا حر وهذا
شبهین شبهها بالانشاء وشبهها بالخبر فیجب اعمالها قوله فاعتبر جهة الاخبار
فی مواضع التهمة فلم یسمع بیانه فی المیت وکذا لو قال لامرأتیه احدیکما طالق
فمات احدیهما قبل البیان تعینت الباقیة للطلاق لزوال المزاحمة فلو قال
عنیت المیت صدق فی بطلان رایته عنها ولا یصدق فی بطلان الطلاق
قوله لعدم التهمة ای لان کل واحد من العبدین متردد بین ان یعتق
وبین ان لا یعتق فلا یتعلق به حق الورثة لان حقهم انما یتعلق باحد العبدین
فقط لصدور هذا الکلام منه فی زمان الصحة فالبیان فی کثیر القیمة لا تهمة فیه
کما انه لا تهمة فی البیان فی قلیل القیمة وانما مثل بکثیر القیمة لان ثبوت الحکم
فی الاعلی یستلزم ثبوته فی الادنی بالطریق الاولی دون العکس او لانه لو کان
انشاء لما صح البیان فی کثیر القیمة الا ان یجیز الورثة لتعلق حقهم به لان العتق
فی المرض وصیة بخلاف البیان فی قلیلها حیث فانه یصح لعدم تعلقه بحق الورثة
لخروجه من الثلث قوله کالمکاتب من حیث انه متردد بین ان یودی فیعتق
اولا فلا ولا یتعلق حق الورثة الا ببدله قوله ولا یشترط اجتماعها ای لعاقل

ان يقول اذا كان او للتخيير فالجمع ممتنع فكيف يقول لا يشترط اجتماعهما اذ
يفهم منه جواز الجمع لكنه ليس بشرط بل هذا الكلام انما يناسب الاباحة ولانه
او في موضع الانشاء يكون للتخيير دائما بل قد يكون للاباحة بحسب المقام ويمكن
ان يجاب عن الثاني بان المقام سبغني التخيير واما الاول فاجاب عنه بعض مشايخنا
بجواب بعيد جدا عدم ذكره اولى قوله استحسانا والقياس ان لا تصح هذه
الوكالة للجهالة وجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لعدم تعلق اللازم
وهذه جهالة مستدركة فلا يفضي الى المنازعة فلا يمنع الصحة قوله لان خيار الشرط
الى آخره ظاهر هذا انه علة لعدم افضائه الى المنازعة وليس كذلك وانما هو علة
اخرى لوجه الاستحسان فكان المناسب الاتيان بالواو وحاصله انا
الحقنا خيار التعيين بخيار الشرط بجامع الحاجة الى التروي فيكون معتبرا به
فلا يجوز فيما زاد على الثلثة لانه فات الضرورة بها قوله اعتبارا للمحل بالزمان
المراد بالمحل المبيع والزمان مدة خيار الشرط وهي ثلاثة ايام قوله فكيف
يصح الالحاق اي الحاق القوي بالاضعف والقياس العكس وتقرير الجواب
انه لما كان الحكم هو المقصود والعقد وسيلة اليه وما يتعلق بالوسيلة يتعلق
بما هو وسيلة اليه فحصل التساوي وجاز الالحاق مع ان قوة تعلق خيار
الشرط بالحكم وضعف تعلقه بالعقد مقابل بقوة تعلق خيار التعيين بالعقد
وضعف تعلقه بالحكم وح يحصل المعادلة ويجوز الالحاق قوله اعلم ان قيد
النقدين لا يفيد الخ يعني ليس قيدا احترازيا بل هو اتفاقي والاصل في القيود
بيان الواقع لا الاحتراز قوله يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي

وفي مثل هذا الخلاف الواجب الاصلي في النكاح فعنده مهر المثل لانه اعدل
فلا يعدل عنه الا عند صحة التسمية وقد فسدت للجهالة بادخال كلمة او وعندهما
الواجب الاصلي المسمى فلا يعدل عنه الى مهر المثل الا اذا فسدت من كل وجه
وهو منتف اذ يمكن ايجاب الالف او الاوكس للتيقن به كذا قالوا ان الاصل
مهر المثل ثم اختلفوا في فساد التسمية في هذه فعنده فسدت بادخال او فيصار
الى مهر المثل وعندهما لم تفسد لان المردد بينهما لما تفاوت ورضيت بايهما
كان فقد رضيت بالاقل او الاوكس فتعين فلم يصر الى مهر المثل لان المصير اليه
حكم عقد لا تسمية فيه صحيحة قوله ثم عنده الخ يعني ان كان مهر المثل الفين او
اكثر كان لها الخيار ان شاءت اخذت الالف حالة وان شاءت اخذت الالفين
بعد سنة لانها التزمت الحط اما في القدر واما في الاجل وان كان اقل من
الالف كان له الخيار في العطاء ان شاء اعطى الالف وان شاء اعطى الالفين
بعد سنة لانه التزم الزيادة الى الالفين بصفة الاجل او الى الالف بلا اجل وهما
يختلفان فيتخير وان كان بينهما تعين لها مهر المثل وفي باقي الصور ان كان مهر
المثل مثل الاقل او اقل منه وجب الاقل وان كان مثل الاكثر او اكثر وجب
الاكثر وان كان بينهما وجب مهر المثل قوله يجب احد الاشياء عندنا ذهب
الجمهور الى ان الواجب في الواجب المخير احد الاشياء الثلاثة غير عين وللمكلف
خيار تعيينه بالفعل كان يكفر بواحد منها ايها شاء فيتعين في ضمن فعله لا
بالقول كان يقول عينت فعل كذا للكفارة ولو اتى بالكل يكون الواجب احدها
وهو ما كان اعلى قيمة بخلاف ما اذا ترك الكل فانه لا يعاقب الا على ما هو الادنى

قيمة لان الغرض يسقط به وقال بعضهم الواجب احدها عينا عند الله وان كان مجهولا عند العبد والله تعالى يعلم ان العبد يختار ما هو الواجب عنده وذهب بعض مشايخ العراق والمعتزلة ان الكل واجب على البدل فاذا فعل واحد سقط الباقي فقال ابو الحسن البصري المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها الا ان يجب الاتيان به وللمكلف اختيار واحد منها وهو مذهب الفقهاء فعلى هذا يكون الخلاف لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل واحد ولو ترك يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا يكون الخلاف معنويا قوله والفرق بين التخيير والاباحة الخ المشهور في الفرق بين الاباحة والتخيير جواز الجمع بين المتعاطفين في الاباحة دون التخيير فذا يمنع الجمع وذلك يمنع الخلو لكن الفرق ههنا انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب ثم ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله ولنا ان حاصله كلمة او وان اقتضت التخيير لكن لا يمكن القول به وذلك لان او دخلت بين اجزائه وهو متنوعة بالخفة والغلظ على تنوع الجناية لان المحاربة متنوعة بتخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال فاستغني عن بيانها والكتفي باطلاق جهاته لانه تنوع الاجزاء وقد ثبت انواع الجنايات مقابلة انواع العقوبات في حديث ابن عباس رض وهذا انما يكون بحسب الجناية في الشدة لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ولانه لا يليق بالحكيم ان يعاقب على اخف

انواع الجناية باشد انواع العقوبة ولا على الاشد بالاخف فلو اثبتنا التخيير فعل ما لا يقتضيه الحكمة بكلام من له الحكمة الباهرة وهو محال فلما تعذر العمل بالتخيير صير الى الترتيب المقتضي بمقابلة كل نوع من الجنايات بما يناسب من انواع العقوبات بخلاف آية الكفارة فان او دخلت في مقابلة جناية واحدة وهو الحنث ومقامه مقام الانشاء لا الاخبار وهي في الانشاء يقتضي التخيير وقد امكن الحمل عليه من غير مانع ههنا وامتنع ثمة لما ذكرنا من المانع فافترقا قوله وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض الخ هذا في غير التعليق فان ثمة اجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط بل جملة الشرط مقابلة بجملة المشروط لا يقال انواع الجناية المذكورة ههنا ثلاثة وهي القتل واخذ المال فقط وانواع الاجزية اربعة فكيف يصح الانقسام لانا نقول بل انواع الجناية ايضا اربعة الثلاثة المذكورة والقتل فقط وحده ولكن المصنف والشارح لم يذكراه لكونه معلوما انه مقابل بالقتل قوله عن ابن عباس الخ رواه الشافعي في مسنده والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع فليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليهم جزاء ما صدر منه قوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة رح على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية مشتملة على جهة تعدد وجهة اتحاد فان من حيث الصورة مشتملة على اخذ المال والقتل

هما جنايتان مختلفتان ومن حيث ان مجموعهما قطع طريق على المادة مشتملة
على جناية واحدة فبالنظر الى تعددها يستحق تعدد الجزاء وبالنظر الى اتحادها يستحق
جزاء واحدا وعندهما يتعين الصلب والقتل لظاهر الحديث وقد تعارضت الروايات
في حديث ابن عباس رض ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده
ورجله من خلاف وصلب فقط قوله لانه اى الواحد الثابت ههنا لان او وضعت
لاحد الشيئين قوله والاعم يجب صدقه على الاخص يعني عموما كالانسان فانه يصدق
على زيد وعمرو وبكر وغيرها وكذا الواحد الغير المعين في مسئلتنا يصدق على
كل من العبد والدابة على سبيل البدل قوله وذلك الواحد الاعم الذي هو يصدق
على العبد والدابة غير محل للعتق لصدقه بالدابة والدابة غير محل للعتق قوله وللقائل
ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم
العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات لا بالمفهومات يعني واذا لم يكن بعض ما صدق عليه
المفهوم صالحا لايجاب الحكم تعين الآخر له والجواب عنه ان هذا مفهوم طبيعي
حكمه حكم الذوات لان المطلوب به فرد خارجي منه فهو جزئي من الجزئي الخارجي وجزئي خارجي
خارجي وما كان خارجيا يتعلق به الحكم وذات كل شيء بحسبه فيتعلق به الاحكام
على تقدير وجوده في فرد خارجي بعينه المكلف كما في الواجب المخير لا مفهوم عقلي
او منطقي حتى يتأتى ما قيل قوله ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد
خاصة لم يعتق عندهما لان الباطل لا حكم له وللقائل ان يقول لا نم ان ظاهر العبارة
تدل على عدم العتق عندهما اذا نوى العبد خاصة وذلك لان الكلام في المطلق عن
النية اذ المقيد بها اذا كان مجازا انما يكون عاما مخصوصا فلا يشترط له غير صلاحية

المقصود بالحكم لا كل ما صدق عليه اللفظ لعدم الحاجة اليه عند ارادة الخصوص
يؤيد ذلك ما نقل عن المبسوط من ان العبد يتعين بالنية قوله لكن على احتمال
التعيين يعني فان بصحة الكلام ووقوع العتق في العبد بناء على ان ابهام ذلك
الاحد الداير ليس ابهاما من كل وجه وانما هو ابهام على شرف الزوال لاحتمال
التعيين على ما مر قوله حتى لزم التعيين في مسئلة العبدين الخ الحاصل ان الكلام
في مسئلة العبدين جار على حقيقته لعدم الصارف وفي هذه المسئلة مصروف
عن حقيقته وهو الواحد الاعم لوجود الصارف وهو عدم صلاحية الدابة للحكم الى
مجازه وهو الواحد المعين اذ العمل بالمجاز المحتمل اولى من الاهدار صونا للكلام
العاقل عن اللغو قوله اى لو كان المذكور ان عبدين قد استغنى عنه كما لا يخفى قوله
وان استحالت حقيقته ان وصلية فان قيل لو كان مكان الدابة عبدا لغير ما حكم
قلنا حكم عبديه لوجود المحلية في عبد الغير وان توقف الوقوع على الاجازة قوله
فيبطل المجاز بهذه الفاء تسمى الفاء الفصيحة عند الاصوليين وفاء النتيجة عند
اهل الميزان وفاء جواب شرط محذوف عند النحاة اى وان كان كذلك فيبطل
فقد جرى كل على اصله الذي حققناه في بحث الاستعارة عند قوله للاكبر سنا منه
هذا ابني فلا تغفل عنه قوله فيصير بمعنى واو العطف اى في افادة الجمعية
في الحكم لا عين الواو نفسها لان او تقتضي اثبات الحكم لكل منهما على الانفراد
والواو تقتضي ذلك بصفة الاجتماع فهما متشابهان لا مترادفان فمن حيث ان كل
واحد منهما مراد يشبه واو العطف ومن حيث ان كل واحد منهما على الانفراد
لا يكون عينها فيكون معنى او مرعيا من وجه وفي الجمعية المستفادة نزاد من الكلمة

ما ليس في الجمعية المستفادة من الواو وتلك فايدة الاستعارة فافهم **قوله** لم يحنث
الامرة لانه لما حنث بكلام احدهما لم يبق اليمين فلا يحنث بكلام الآخر ولا خيار له
في تعيين كما في احدهما للكلام وكقوله لا اكلم اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار
احدهما للبر ولو لم يستعمل او في الايلاء بان قال لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر
يصير موليا منهما حتى لو لم يقربهما بانت وذلك ان تقول لو كان او لاحد الشيئين
كان بمنزلة لا اقرب احديكما وفيه يكون موليا من احدهما فقط حتى لو مضت
المدة بانت احداهما والخيار له فينبغي ان يكون ههنا كذلك والجواب ان القياس
في مسئلتنا هذه ان يكون موليا شهرا الان احدي شي غير معينة فكانت كالنكرة
وقد وقعت في النفي فتعم الا انها كلمة خاصة تعم كساير قرائن العموم فكانت
في حكم المعارف فلا تعم في النفي بخلاف او فانها توجب العموم في موضع الاباحة
فكذا في موضع النفي **قوله** لان تعدد الحنث الخ هذا لا يصلح علة لما قبله وكان حق
العبارة ان يقول واذا لم يتعدد اليمين لا يتعدد الحنث لان الخ **قوله** بمثال
النفي الخ مثل المصرح للنفي بالمثال الاول فما الحاجة الى ذكر هذا المثال وكانه عدل
عن مثال المصر **قوله** فله ان يكلمهما وكذا اذا قال والله لا اقربكن الا فلانة او فلانة
فليس بمولي منهما وقالوا فيمن قال قد برئ فلان من كل حق لي قبله الا دراهم او
دنانير ان له ان يدعي المالين جميعا لان هذا موضع اباحة وذلك دليل العموم
اما في المسئلة الاولى فظاهر واما في الثانية فلان قوله هذا يوجب حظر الدعوى
في جميع الحقوق فكان قوله الا دراهم او دنانير استثناء من الحظر **قوله**
لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين اي لم يخرج عن عهدة الامر بالاقتصار على

فيكون اباحة فصار كما

مجالسة احدهما **قوله** وفيه بحث الخ الجواب ان الكلام ساكت بل في ذلك والساكت
ليس بحجة على الاصح كما سيجيء على ان اختيار الشق الثاني وتحصيل الحاصل ممنوع لم
لا يجوز ان يكون المراد من سوال الهداية الدوام والثبات عليها **قوله** وتستعار
او بمعنى حتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين كل منهما بالخيار قاطع لاحتمال
الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وانما لم يجعل بمعنى الى لانها اصل في
الغاية بخلاف حتى لتقرب حتى من او من حيث العطف والنصب **قوله** ويحتمل
الكلام ضرب الغاية وذلك انما يتحقق اذا كان صدر الكلام مغيا لا يقصد انقطاعه
بالفعل الواقع بعد او لان النفي والتحريم مما يحتمل الامتداد فلا يشكل بقول الرجل
والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار اليوم فان او هنا للتخيير وليست
بمعنى الغاية وان جمع بين نفي واثبات لان النفي مؤبد والاثبات موقت
والموقت لا يصلح غاية للمؤبد فوجب العمل بالتخيير فاذا دخل الاولى حنث في اليمين
الاول وبطلت الثانية لانه خير نفسه في التزام الحنث باحد اليمينين فاذا لزمه
الحنث باحدهما بطلت الاخرى وشرط الحنث في اليمين الاول الدخول في الدار الاولى
وفي الثانية ترك الدخول في الثانية **قوله** والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل
وجه الاول اذا تاب عليهم كيف يصح دعاه عليهم ووجه الثاني انه اذا تاب عليهم
فقد حصلت الهداية لهم فيكون سؤال الهداية لهم تحصيل الحاصل **قوله** ولقايل
ان يقول الخ والجواب على ما ذكره الزمخشري تخرج الآية عن ان يكون من هذا
القبيل ومثل لم يجز لو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار بالنصب
فان او فيه بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد

عدم دخول الدار الاولى الى ان يوجد دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل
الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه لتعذر العطف عليه وفيه نظر على ان ما
ذهبا اليه فيه عطف على الاقرب وهو اولى بخلاف ما ذكره الزمخشري على ان
الاعتراض على المثال ليس بشيء قوله وايضا اطلاق الفساد في العطف على
ما ليس حسنا بل تناسب المتعاطفين انما هو شرط الاحسنية قوله وفيه نظر اذ
يمكن الجواب بان الكلام في عطف مجرد الفعل على الفعل لا عطف الجملة على الجملة
وما ذكر من الاستشهاد لا يرد علينا للفرق بين الواو وواو لان الواو تنصب
المضارع بان مضمرة بعد الواو الا اذا كانت بمعنى الى وهو ممنوع لان الفعل فيه
منصوب بان مضمرة بعد الواو لوقوعه جواب النهي وليست الواو للعطف بل
للمعية وما هو بمعنى حتى او الا ان وح يتعين الحمل في الآية على حتى الناصبة لعدم تقدم
الفعل المنصوب ومع هذا لم يمنع عن الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية ولعل ما بينه
هذا الاختلاف من خواص كلمة او فان لبعض الحروف شانا في الاختصاص ليس لغيره
كاختصاص لكن بالاستدراك بعد النفي والعطف وحتى بان يكون ما بعدها
جزءا او ملاقيا واختصاص لا بان يكون ما قبله منفيا ونحو ذلك قوله وحتى للغاية
الغاية حد الشيء ونهايته التي ينتهي بها يعني انها وضعت لان تدل على ان ما بعدها
غاية ونهاية لما قبلها كالى وان كان بينهما فرق من حيث ان حتى يجب ان يكون
الغاية بعدها مما ينتهي به المغيا سواء كان الجزء الاخير مما قبلها نحو اكلت السمكة
حتى راسها او ملاقيا له نحو نمت الليلة حتى الصباح فلا يجوز حتى نصفها والى
ليست كذلك فيجوز الى نصفها والى ثلثها ولكن وقع الخلاف في دخول ما بعدها

فيما قبلها فذهب الجمهور الى عدم الدخول كالى اذ هو الاصل واختاره فخر الاسلام
وتبعه المصنف المشير اليه باطلاق المشابهة وذهب عبد القاهر والزمخشري مع عامة
المتاخرين الى الدخول نظرا الى الغرض من الفعل المتعدي بحتى وهو انقضاء الشيء
الذي يتعلق به شيئا فشيئا الى ان ياتي على جميعه وذا لا يتحقق بدون الدخول وذهب
الفراء والسيرافي الى القول بدخول الجزء دون الملاقي ويوافقه التعليل المذكور فعلى الاول
لم يؤكل الراس ولم ينم الصباح وعلى الثاني اكل الراس ونيم الصباح وعلى الثالث اكل الراس
ولم ينم الصباح قوله ويستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية غير انها لا تعطف
الا على ما كان مما قبلها غاية في قوة او ضعف فيتقيد العطف بها بان المعطوف
قد فاق في القوة او الضعف ما عداه من افراد المعطوف عليه وانه ارتقى على
درج الترتيب الذهني الى غاية الشرف او انحط عنها الى غاية الخسة فالاول
كقولك مات الناس حتى الانبياء بمعنى ان الموت قد ارتفع حلوله في القوة والفضيلة
بكل شخص الى ان حل باشرف الناس وهم الانبياء عليهم السلام والثاني ما ذكره المصنف
بقوله استنت الفصال حتى القرعى قوله كقولك سرت حتى ادخلها بالنصب
وحتى في ذلك حرف جر فيقدر بعدها كلمة ان لتكون في ذلك داخلة على الاسم تقديرا
بتاويل المصدر لئلا يلزم دخول الجار على الفعل قوله ان يجعل غاية بمعنى الى ضابط
ذلك ان يقع بعدها مضارع منصوب سواء اتحد فاعله وفاعل الفعل الذي قبل
حتى نحو سرت حتى ادخلها او تعدد نحو ان لم اضربك حتى تصيح فحتى في ذلك حرف
جر فيقدر بعدها كلمة ان لتكون داخلة على الاسم بتاويل المصدر قوله فان قلت
ان يجعل جزءا من سواصفها وهو غير صادق عليه لان الجبل ليس بهو المواضع

والخبر يجب صدقه على المبتدا كزيد قائم والا لم يصح الحمل كزيد حمار اذ لا بد في الحمل من
امرين الاتحاد في الماصدق ليصح والتغاير في المفهوم ليفيد **قوله** وهي جملة مبتدأة
اي هي حرف ابتداء وما بعدها جملة مبتدأة غير معمولة لما قبلها فعلية كانت او اسمية
غير ان الخبر قد يكون مذكورا في الاسمية نحو ضربت زيدا حتى زيد غضبان وقد يكون
محذوفا نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي مأكول ويمتنع تقدير ان بعدها لكونها
حرف ابتداء ومثال الفعلية وزلزلوا حتى يقول الرسول في قراءة من رفع يقول
واما على من نصب فيكون بمعنى الى **قوله** بمعنى لام كي نحو حتى لا تكون فتنة **قوله**
للعطف المحض اي الخالص عن الغاية والمجازاة المستفاد من الفاء لظهور
المناسبة بين التعقيب والغاية والحاصل ان حتى اذا وقعت في المحلوف عليه
ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي
السببية لا يتوقف بل يحصل بمجرد الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه
المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك وسيتضح
لك ذلك في الفروع الآتية **قوله** وبطل معنى الغاية هذا لا يطابق حل الشارح
مرجع الاشارة ولو رجع الاشارة الى الغاية والمجازاة لناسب على انه يشار بالمفرد للمثنى ليطابق
في الجملة من حيث انه اقتصر على ذكر الاصل وهو الغاية ولا يخفى ما في عبارة
المتن من عدم التطابق ايضا ولو قال فان تعذر فللعطف المحض وصرح بلفظ
البطلان ومتعلقه لكان اولى فافهم **قوله** مسائل الزيادات اي الثلاثة المتفرعة
على المعاني الثلثة على الترتيب **قوله** بحيث يعتق العبد لوجود الشرط وهو نفي
الضرب المغيا بالصياح وللقائل ان يقول شرط البر مقصور في الزمان الثاني

فلم
حنث في الحال واجيب بان اليمين تقع على الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه
من جهته في الحال هذا هو العادة فيتقيد به وفيه نظر فان هذا يمين الفور ولا نم
ان ما نحن فيه من يمين الفور لعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان مقصورا في
الزمان الثاني لكن بتصور الشرط لا يستلزم وجود المشروط وما هو الموجب
للحنث وهو الاقلاع قبل الغاية موجود ولا يتخلف الموجب عن موجبه فتامل
قوله فيجعل غاية حقيقة هذا ان لم يغلب على الحقيقة عرف كما هنا فان
غلب وجب العمل به حتى لو قال ان لم اضربك حتى تموت كان على الضرب الشديد
دون حقيقة الموت **قوله** لم آتك حتى تغديني هذه المسئلة الثانية المتفرعة على
السببية والمجازاة **قوله** فيكون المعنى لكن تغديني وشرط البر فيها اتيانه اليه اتيانا
صالحا لكونه سببا صالحا للتغدية حتى لو اتاه كذلك بل معظما زائرا له بر في يمينه
سواء غداه او لم يغده لان شرط البر وجود ما يصلح سببا وان لم يترتب عليه المسبب
بخلاف ما لو اتاه بحواله **قوله** ان لم آتك حتى اتغدى هذه هي المسئلة الثالثة
المتفرعة على العطف المحض **قوله** وعندي ثبوت الالف اوجه قال بعض
الشارحين بالالف نظرا الى المعنى وبدونه نظرا الى اللفظ قال بعض المحققين
قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم حتى اتغد بالجزم لانه معطوف
على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف
النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم **قوله** اي حتى انتهوا
الى المشاة ثم قالوا الجر حتى لا بالي هذا آخر كلام الاتقاني وفيه شيء لان المحفوظ
حتى المشاة بالرفع على معنى جاؤا اشيا فشيا حتى جاء المشاة ومثلوا لك

لان اثبتها بالفور بغير حقيقته
لان انتفاء قصده الفعل لا يتيسر ليعلم
للوقت فانه شيء كان قصده الفعل
الضرب وانما الضرب اذا لم يمكن قصده الفعل
وجعل الفعل غاية سبب للضرب الشديد
معتاد مستعار

لما هو غاية بالضعف ولم يقولوا حتى المشاة بالجر بمعنى انهم انتهوا اليهم اذ المتبوع
لم يسبقوهم وان كان في ذلك يمكن بتكلف فتامله **قوله** استعير حتى هذا شروع
في ابتداء تقرير المسئلة **قوله** ولقائل ان يقول الخ الجواب ان كونها في ذلك
تفيد السببية مسلم واما كونها الى تلك الافادة من غير لزوم المكافاة فلا لان
ذلك من فوايد الاستعارة على ان تنصيصهم على افادتها السببية مع المجاز
ينزل منزلة رواياتهم واذا ثبت المجاز والسببية انتفى وقوع احد فعلي الاثنين
جزاء لفعل الآخر بلا ريب بخلاف القول بمحض السببية فانه لا ينافيه اتحاد الفاعل
على معنى كي ادخل الجنة على البناء للفاعل كي ان يدخلني الله الجنة فادخلها
او الان لا يدخلها بعد وفايدخلها اذ الله تعالى برحمته فالمجاز
فيه لازمة ايضا مع كونها كي فضلا عن كونه حقيقيا فلا يدخل ذلك على متامل
اعلم ان هذا القسم ليس له نظير في كلام العرب اذ لم يوجد في كلامهم حتى
مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية لكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء
للمناسبة بين الغاية والعطف وهذا ما عرف من ان المجاز لا يتوقف على النقل
في كل جزئي بل اذا وجدت العلاقة صح مع ان محمد بن الحسن رح ممن يؤخذ عنه اللغة
فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت بمعنى الفاء وبين
صاحب الكشف بان المراد انها حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون
موافقا لما ذكر في الزيادات وانما يجعل استعارة لما تفيد مطلق الجمع كالواو
كما ذهب اليه القاضي واختاره الاتقاني رح لان الترتيب انسب بالفاء والاخذ عند تعذر الحقيقة
بالمجاز الانسب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعني التعقيب من غير

تراخ انسب اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا **قوله** لان الترتيب انسب بالفاء
ظاهره ان حتى للترتيب وفيه شيء لان الاصل في الغاية افادتها الترتيب
ليس بالوضع ولهذا دخلت عليه في العطف بما يفيد الترتيب فلا معنى للقول بان
الحمل على الفاء انسب بجامع الترتيب على انها اذا كانت المعتبر ترتيب آخر
ما قبلها ذهنا من فيها الاضعف الى الاقوى او بالعكس ولا يعتبر الترتيب الخارجي
ويمكن ان يجاب بان الجامع والاتصال مطلق الترتيب الحاصل بين الغاية و
المغيا والمعطوف بالفاء فتامل **قوله** قال الشيخ قوام الدين الاتقاني
في شرح المنار صوابه في شرح المنتخب **قوله** بمعنى الواو انسب الخ يمكن ان يقال كونها
بمعنى الفاء انسب لظهور المناسبة بين الغاية والسببية اذ المسبب يعقب
السبب والمغيا يعقب الغاية وهذا ما عرف من ان المجاز لا يتوقف على النقل
في كل جزئي اذا وجدت العلاقة فالعلاقة في الفاء اشد لان فيها العطف والسببية
وكل يصلح علاقة **قوله** وفائدته اي فائدة المعطوف في هذه المسئلة لو لم يات
او اتى وتغدى مع التراخي بحيث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر في يمينه
والمذكور في نسخ الزيادات ان الحكم لذلك ان الفور والاتصال والاخير
للترتيب سواء كانت مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر
واما الحنث لو لم يحصل التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع
العمر ان اطلق او في الوقت الذي ذكره ان وقت مثل ان لم اتك اليوم
حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ
فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا

بالضرورة فلا يعتنى لقوله غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فيتعدى
عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي
الاول المدلول عليه بقوله اذا أتاه **قوله** حروف الجر سميت حروف الجر لانها تجر فعلا
الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد وقد ذكر من حروف الجر خمسة
احرف وهي الباء وعلى ومن والى وفي لمزيد الحاجة اليها في كثير من المسائل
قوله فالباء للالصاق هو معناها الوضعي بدلالة استعمال العرب اياها فيه
وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع والالصاق تعلق الشيء بالشيء
واتصاله به وهو اما حقيقي نحو به داء اي التصق به داء او مجازي على سبيل
الاتساع نحو مررت بزيد والمعنى التصق مروري بمكان يقرب من زيد لان مروري
الذي هو صفة قائمة بك غير متصلة بزيد وعن الاخفش ان المعنى مررت على زيد
بدليل قوله تعالى وانكم لتمرون عليهم مصبحين **قوله** لان المقصود في الالصاق
الالصاق يقتضي ملصقا وهو ما قبل الباء وملصقا به وهو ما بعدها والملصق
هو الاصل في الالصاق والملصق به بمنزلة الآلة فقد دخل الباء على الاثمان التي
هي آلة اولان الباء آلة كالآلات اذ المقصود من البيع هو الانتفاع بالمملوك
وذلك تحقق في المبيع دون الثمن لانه في الغالب من النقود وهي لا انتفاع بها
سوى التوصل الى المقصود كغيرها من الالات ولهذا صح البيع مع عدم ملك الثمن
ولم يصح مع عدم ملك المبيع فان قلت ليس كذلك اذ المقصود للبائع في
بعت هذا الفرس بعشرين دينارا ليس الا الدنانير كما انه لا مقصود للمشتري سوى
الفرس مع ان الثمن احد الركنين فكيف يكون تابعا للآخر واجيب بان المقصود

من شرعية البيع الوصول الى ما يتوقف عليه بقاء الانسان من المأكل والمشرب
والملبس ونحوها وليس ذلك الا بالمبيع بخلاف الثمن فانه غير مقصود لذاته وانما
هو وسيلة اليه لانه كان مقصودا في البيع ايضا الا ترى ان البيع يبطل بهلاك
المبيع قبل القبض دون الثمن وهو قوله فيصح الاستبدال به قبل القبض لان
التصرف آية التبعية والمتبوعية في الثمن جائز قبل قبضه دون المبيع لنهيه
عليه الصلوة والسلام عن بيع ما لم يقبض وفيه شيء فانه اذا اعتق المشتري العبد
في يد البائع قبل قبضه صح والجواب ان العتق شرطه الملك وقد وجد والبيع شرطه
القدرة على التسليم وذا يكون بعد القبض فان قلت هل يجوز التصرف في الثمن
من البائع والمشتري ام لا قلت اما البائع فيجوز مطلقا واما المشتري فان
كان نقودا جاز لانها لا تتعين وان كان عينا فلا يجوز لانه يكون سلما فيراعى فيه
شرائط السلم وتجعل العبد رأس مال السلم والكر مسلما فيه فلا يصح الاستبدال
قبل القبض والفرق بين الصورتين ان اضافة العقد الى العبد يجعله اصلا
ملصقا بالكر والثمن تابعا ملصقا به وشرطا وفي العكس بالعكس **قوله** يقع على
الاخبار بالحق وهو ما طابقه الواقع من الكلام ويقابله الباطل وهو ان شاع
استعماله في الاعتقادات مرادف للصدق المقابل للكذب وهو ان شاع استعماله
في الاقوال واعتبرت مطابقته للواقع مرادف للحق ايضا لا على مطلق الاخبار
لان حرف الالصاق يقتضي ملصقا به فيكون دليلا على مفعول الخبر لان القدوم
الذي صحبته الباء لا يصلح مفعولا للخبر لكونه معمولا للباء والشيء الواحد لا يجوز
ان يكون معمولا لعاملين فيكون التقدير ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان

والخبر الملصق بقدومه لا يكون بدونه فلا يقع العتق بالخبر الكاذب لانعدام شرطه
وهو صدق الخبر قيه شيء اذ يجوز ان يكون الشيء معمولا لعاملين مختلفين احدهما
عامل في اللفظ والاخرى في المحل نحو كفى بالله شهيدا او مررت بزيد فيجوز ان يكون القدوم
مجرورا بالباء لفظا منصوبا بالفعل محلا ليكون مفعولا ثانيا بلا اضمار كما في الا
اخبرني بهذا الخبر زيد قوله فهذا يقع على مطلق الخبر لانه اذا لم يذكر الباء صلح الباء
لان يكون مفعولا ثانيا للاخبار اذ يصير التقدير ان اخبرتني قدومه وحقيقة
القدوم لا يصلح مفعول الخبر فيقدر مضاف محذوف هو لفظ خبر ليصح الكلام
فيتحل المعنى الى ان اخبرتني بخبر قدومه والخبر اسم للكلام يدل على المخبر به لا غير
فيتحقق الشرط وان كاذبا ويلزمه تحقق المشروط قوله فلا يبقى الفرق بين
بين الصورتين التلفظ بالباء وتقديرها لان المقدر كالملفوظ واجاب
الهروي بان الباء اذا قدر كان ثابتا من وجه دون وجه بخلاف ما اذا كان مذكورا
والباء التي للالصاق اقوى من التي للتعدية فلهذا يقع الاول على الحق دون
الثاني فان قلت الاخبار يستعمل بمعنى العلم قال الله تعالى ما لم تحط به خبرا اي علما
فكان الواجب ان يقع على الحق كما قالوا ان اعلمتني ان فلانا قدم اجيب بان
الخبر في العرف كلام يحتمل الصدق والكذب ولا كذلك العلم فيقع على الخبر الحق والباطل
ولا يجوز ذلك في العلم قوله انه خرج موصوف بصفة وهو الاذن عامة
باعتبار عموم موصوفها لوقوعه في سياق الشرط اذ عموم الموصوف يستلزم عموم
الصفة تأمل واما جواب الشارح فحاصله ان عدم الفرق انما يكون لو لم يكن ما قدر
دخول الباء عليه متضمنا للاسناد وهو مهم لان ان مع اسمها وخبرها متضمنة

الاسناد وهو ظاهر واذا تحقق وجود ذلك جاء عدم اقتضاء الصدق لكونه
اسنادا خبريا محتملا للصدق والكذب قوله شرط تكرار الاذن في كل خروج فلو
اذن فلم تسمع فخرجت لم يحنث عند ابي يوسف وعندهما يحنث ولو اذن لها متى
شاءت او كلما ارادت ثم نهاها فخرجت لم يحنث عند ابي يوسف وقال محمد يحنث
ولو قال الحالف اردت بقولي الا باذني الا ان اذن لك صدق ديانة لا قضاء
لان فيه تخفيفا ولو قال في الثانية اردت الا باذني صدق قضاء لان فيه تشديدا
قوله فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء
مفرغ فيجب ان يقدر له لفظ عام مناسب له في جنسه ووصفه ليستثنى منه فيكون
المعنى ان خرجت خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق الشرط تعم فاذا خرج
منها بعض بقي ما عداه على المنع قوله فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير
مجانس فيجعل مجازا عن الغاية بمعنى ولك ان تقول جعله بمعنى حتى مجاز اقرب الى
الحقيقة قوله كما ان المستثنى بشرط قلم والصواب كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه
وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر قوله
اشهر من ارتكابه فيه شيء اذ القلة تنافي الشهرة ولئن سلم فلعارض وهو تنبيه
المجاز كما سنذكر قوله واما جواب الاوزجندي كل دخول الخ جواب سوال تقريره ظاهر
هذا ولو نوى بقوله الا ان آذن لك التكرار صدق قضاء وديانة ولو نوى
المرة فقط في الا باذني صدق ديانة لا قضاء كذا في جامع البرهاني قوله
(لان فيه تخفيفا عليه)
فان قلت ان مع الفعل الخ هذا السوال مبني على منع تعذر الاستثناء وجعل
الاستعارة في موضعها كما لا يخفى بالتقرير المذكور قوله قلت على هذا التقدير اي جانب

المدوى على هذا التقدير يلزم المجاز ايضا وهو جعل المصدر حينا ثم ما ارتكبناه
اولى لان المجاز اهون من المحذوف لان فى الحذف جعل غير المنطوق منطوقا
ثم على ذلك التقدير يلزم الحذف مرتين حذف الوقت المضاف وحذف الوقت
المستثنى منه قوله الا وقت اذنى ليس بعام لانه مضاف الى المعرفة فيختص
بالاذن مرة قوله ولو بدل اى لو قال السائل الا وقتا اذنت لك مكان قوله
الا وقت اذنى لصار الوقت عاما لكونه نكرة فى سياق الشرط ولو صلح الى ذلك
فالجواب المذكور عنه فاسد وهو قوله فلا يحنث بالشك لان عدم الحنث لكونه
مجتهدا فيه ليس متيقن حتى لا يزال بالشك سلمنا انه يقينى لكن لنا قاعدة
اخرى وهو انه اذا اجتمع معنا حاظر ومبيح قدم الحاظر وهنا قد اجتمع عدم
الحنث على التقدير الاول والحنث على هذا التقدير فينبغى ان يحنث وهذا تقرير الاشكال
ولقائل ان يقول ما ذكرتم من انه اذا اجتمع حاظر ومبيح قدم الحاظر انما هو فيما
اذا ورد دليل باباحة شئ و آخر بحظره واما اذا وقع ذلك بين اجتهادين
بان ادى اجتهاد الى اباحة شئ وآخر الى حظره كما هنا تعارضا وتساقطا
ويرجع الى الاصل وهو الاباحة فتامل قوله وفيه بحث الى قوله فلم حمل على هذا
المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية والجواب عنه ان الحمل على الشرط
اولى لانه اقرب الى الالصاق لان فى الالصاق معنى الترتيب بالزمان
لانه يقتضى ملصقا به متقدما على الملصق زمانا ليمكن الالصاق به والترتيب الزمانى
موجود فى الشرط مع المشروط بخلاف العلة والسبب لانهما ربما يكونان متقارنين
المعلول والمسبب زمانا فيكون اعتبار الالصاق بالشرط اولى مما سواه وفيه

شئ اذ لا نم ان الالصاق يقتضى الترتيب والصواب ان يقال لا نم انها اذا كانت
للسببية يقع الطلاق منجزا ولو سلم ذلك فذلك انما يكون لا لغا بها بحيث لم
يتعلق بها ما قبلها اصلا والحمل على مجاز فيه اعمال له خير من الحمل على مجاز يستلزم الالغاء
لا يقال حمله على الشرط يبطل اصل الكلام وذلك فوق الالغاء لانا نقول الالغاء
فوق الابطال هذا فبقى شئ وهو ان يقال لم عدل عن الحقيقة وهو الالصاق
الى المجاز وهو الشرط من غير داع وهو امكان العمل بالحقيقة وسنذكر الجواب قريبا
قوله والاوجه الخ قد يقال ما ذكره الشارح من الاوجه هو معنى قولهم بمعنى
الشرط اذ لم يعنوا بكونها للشرط انها خرجت عن حقيقة الالصاق وتمحضت
بمعنى الشرط بل انما رد التشبيه للايضاح لان الالصاق وان كان لا يتحقق بدون
الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط الا ان الملازمة لما كانت بين
المشروط والشرط اشهر قالوا هى بمعنى الشرط للايضاح اذ قوة المناسبة يقتضى
شدة الاعتناء وح سقط الترديد المذكور فى صدر البحث ويصير ذكر الاوجه الخ
تطويلا فتامل قوله كما لو قال انت طالق ان شاء الله تعالى فانه لم يقع لعدم
الوصول الى العلم بوجود الشرط لان مشية الله تعالى لا يمكن الوقوف عليها ولجاره
على لسانه تعليق لا تطليق والتعليق اعدام قبل وجود الشرط والشرط هنا
لا يعلم فلا يقع شئ وقال مالك واحمد يقع الطلاق لان شرطه تحقق اذ لو لم يشأ
الله لما اجرى على لسانه التطليق والجواب ما مر قوله فكان ينبغى ان يقع
الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط لان حصول مشية العبد تستدعى حصول
مشية الله تعالى قوله يمكن الجواب الخ تقرير الجواب انا سلمنا ان اشاءة العبد تابعة

لاشارة الله ولا يفهم منه ان مراد العبد مراد الله تعالى اذ لو كان كذلك لوقع كلما
اراده العبد واللازم باطل والملزوم مثله **قوله** او نقول الفرق بين هذا وبين
الاول ان في الاول جعل مشية الله تعالى فعل مشية العبد وفي الثاني نفس مشية
العبد وفي الاول الباء مقدرة بسببه اي لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب اشاءة
الله اياه وفي الثاني لا يقع منكم فعل المشية التي هي اثر الفعل الا المشاءة اياها
وهذا تفنن في الجواب **قوله** ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او فعله او
باذنه او بقدرته يقع في الحال وكذا لو قال انت طالق في علم الله بخلاف ما لو قال
في امر الله او في ارادته او في قدرته فانه لا يقع لان حرف في مجاز عن الشرط
ولو قال انت طالق لمشية الله او لارادته يقع لان اللام للتعليل فكانه قال
انت طالق لان الله تعالى شاء وهذا انما يدل على عدم الفرق بين المشية والارادة
ولو قال انت طالق بارادة الله تعالى او بحبه او برضاه لم يقع شيء لما قلنا
في بمشية الله تعالى **قوله** لان استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة
لانهما ليسا صفتا تاثير اذ العلم يتعلق بالواجب والممتنع والممكن الموجود
والمعدوم ولا يلزم الوقوع اذ كل شيء عنده بمقدار بخلاف الامر والاذن والحكم
لانها صفات تاثير وايجاد اذ المراد بالايجاد المفهوم من قوله انما قولنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون وكذا الاذن بمعنى الامر فهذه وان كان يصح التعليق
بها لكنه لا يجوز استعماله وعلى هذا الاستعمال لم جعلها شروطا لا يقع كما
في المشية **قوله** يقتضي وقوع الطلاق البتة هذا بطريق البحث اما المذهب فعدم
الوقوع **قوله** والجواب اي عن قوله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق
عليه

عليه انما هو في الوقوع على تقدير عدم المشية دون المشية **قوله** لا نم ان هذه الكلمة
اي ان لم يشاء الله للتعليق بل للابطال لان التعليق بالمشية ابطال اي ابطال
لصدر الكلام واذا ابطل الكلام بعضه بعضا خرج المجموع عن حيز الافادة فلا
يقع شيء اصلا البتة ولو سلم انها للتعليق فلا نم لزوم الحكم وهو وقوع الطلاق
على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان وجود المعلق عليه ممكنا وليس كذلك
لانه لا يمكن الاطلاع على مشية الله تعالى وعدمها وايضا وقوع الطلاق على تقدير
عدم مشية الله محال لكون ما لم يشاء مقطوعا بعدم وقوعه فالتعليق بالمستحيل
معه وقوع الطلاق لغو **قوله** قال الشافعي الباء في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم
للتبعيض لانها دخلت على المحل فلا يستوعبه فيجب مسح بعض مطلق اذ لا
للبعض على البعض فيتادى الواجب بمسح مطلق البعض والا لزمت الزيادة
على النص بخبر الواحد وهي لا يجوز عند من قدره بالربع او ثلاثة اصابع وقال مالك
انها صلة زيدت لتاكيد تعدي الفعل فيجب مسح كل الرأس كما لو قيل وامسحوا
رؤسكم وهذا وان كان مجازا بالزيادة لكنه احوط ليخرج به عن العهدة بيقين
قوله وليس كذلك اي ليس معنى الباء في الآية كما قالاه من التبعيض
والزيادة لانها لم توضع لشيء منهما اذ لو كان لنقل ضرورة ان لا ثبوت للغة
بدون النقل فلا يعدل اليه مع امكان العمل بالمعنى الحقيقي وهو الالصاق **قوله**
وذلك لا يستوعب الكل اي كل الرأس عادة اذ عادة الله قد جرت في خلقة
شعر كل انسان اقل من محدب رأسه بان يكون شعرها قدر ربع رأسه وحقيقة
المسح يحصل بمجرد وضع اليد على الرأس ولصوقها بها وذلك باخذ ربع الرأس

ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة

في العادة فيقدر به ولا حاجة الى المد **قوله** وصار المراد اكثر اليد وهو ثلاثة اصابع
اليد عملا بقاعدة ان للاكثر حكم الكل وفي هذا رد على زفر حيث اجاز المسح باقل
من ثلاثة اصابع **فان قلت** لم جعلت الثلاث اكثر اليد وهي اكثر الاصابع لا
اليد اذ اليد اسم لمجموع العضو المغيا برؤس الانامل والاباط **قلت** نظرا
الى ان الاصابع هي الاصل في اليد باعتبار منفعة الاخذ والبطش وكذا اوجب
بقطع كلها دون ما سواها كمال الدية هذا ولا يخفى ان تفسير الشارح اكثر اليد
بالاصابع ليس بظاهر **قوله** لان ما بين اليد تعذر الصاقه توجيه لعدم الاستيعاب
عادة غير التوجيه الذي ذكرناه وتقريره ان وضع الآلة لا تقتضي استيعابا
في العادة لان العادة لا توضع اليد بجميع اجزائها على الرأس فان ما بين
الاصابع يظهر لكن تعذر الصاقه كذا قال غالب الشراح ولا يخفى ان التوجيه
الذي ذكرناه ابين فتأمل تفهم **قوله** ولقائل ان يقول القول باجمال الآية
مشكل الخ **فان قلت** اذا ثبت بهذا البحث ان الاجمال في الآية فمن اي قبيل
يكون **قلت** من قبيل المطلق عند الشافعي ومن قبيل النص عند مالك وبعض
مشايخنا اي نص في مسح الكل عنده وفي مسح البعض عندنا بهذه الطريقة
المذكورة في المتن ومن قبيل المجمل عند آخرين وفيه الاشكال المذكور **قوله**
فان قلت الخ الحق ان الباء اذا دخلت المحل لا تقتضي الاستيعاب لا انها تقتضي
عدمه والاول اعم ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص فلا يرد السؤال وانما
اورد هذا السؤال دفعا لوهم ما عسى ان يتوهم ذلك على ان للقائل ان يقول
الزيادة على الكتاب نسخ وقد قال عليه الصلوة والسلام المائدة آخر القران

نزولا

نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها وذلك يدل على ان جميع احكامها ثابتة
ويمكن ان يجاب بان الحديث المذكور يحمل النسخ على ان الآحاد لا تعارض
المشهور لكن مجرد دعوى الشهرة غير كاف هذا واجيب ايضا بان الاستيعاب
في التيمم ثبت قياسا على الاصل وهو الغسل لان حكم الخلف في المقدار حكم الاصل
وفيه نظر لانه يشكل بمسح الخف فانه خلف عن الغسل ولم يأخذ حكمه في المقدار
والتحقيق ان المسح بدل لا خلف والكلام في الثاني والفرق بينهما ان البدل
مشروع مع امكان المبدل منه وشرط الخلف تعذر الاصل فكان البدل اي البدل زود الخلف
بمنزلة وظيفة مبتدأة شرعت فلا يلزم منه مراعاة المبدل بخلاف الخلف **قوله**
على الالزام على في اللغة حرف موضوع للاستعلاء الحسي نحو زيد على الفرس او الحكمي
نحو فلان امير على القوم وفي الشريعة للالزام في الزمم لان الدين يعلو من
هو عليه ويركبه على ما لصاحب الدين من العلو على من هو عليه ومن ثمة قيل (لان الامير يعلو على غيره)
ان لصاحب الحق يدا ومقالا **قوله** الآن يقول الى على الف وديعة او لكنها وديعة
او الا انها وديعة او غير ذلك مما يكون مغيرا لصدر الكلام عن الايجاب في الذمة
فينصرف الى الوديعة لما فيها من وجوب الحفظ ولا يثبت به الدين وانما شرط
الاتصال لانه مغير وهو لا يكون مفصولا وانما قال وديعة ولم يقل او عارية لان
العارية في الدراهم والدنانير قرض والقرض دين الا انه يخالف الدين من
جهة التأجيل وعدمه وانما اقتصر على الدين مع ان القرض دين في الذمة لان
الدين اعم اذ كل قرض دين ولا عكس فلو ذكر الاخص لتوهم قصر الحكم عليه
والدين ما لزم ببيع او شراء او صلح من جناية او غير ذلك وكذا كل ما لزم بالعقود

بخلاف العوض فان المراد به السلف **قوله** فى المعاوضات المحضة اى الخالية
عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح يعنى كانت بمعنى الباء مجازا لتعذر
العمل بالحقيقة وظهور علاقة المجاز لان اللزوم المستفاد منها يناسب اللزوم
المستفاد من الباء لان الشىء اذا لزم الشىء كان ملصقا به **قوله** تجب ثلث
الالف عندهما وتبين منه ان على فيه بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا
لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض لان ثبوت العوض و
المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء منها فى مقابلة كل جزء من ذلك
ويمتنع تقدم احدهما على الاخر كالمتضايفين **قوله** وعنده للشرط فلا يجب
شىء والطلاق رجعى **قوله** كلمة على تدل الشرط حقيقة اى حاصلة ان على
فى ذلك بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها فى اصل الوضع للالزام والجزاء لازم
للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق **فان قيل** كلمة على داخلة على المال دون
الطلاق وانه يقتضى كون المال شرطا دون الطلاق **قلنا** طالق يطلقوها
الطلاق بتبعية اتصال المال به فلما كان المال غير قابل للتعليق جعل دخولها
عليه كدخولها على الطلاق للاتصال بينهما **قال** بعض المحققين الحق ان يقال
انها حقيقة فى اللزوم الصادق فى ضمن ما يجب فيه الشرط المحض نحو يبايعنك
على ان لا يشركن بالله شيئا وانت طالق على ان تدخلى الدار وما وجب فيه
المعاوضة المحضة كبعنى هذا على الف والمتنازع فيه مما يصح فيه كل من الامرين
لان الطلاق مما يتعلق بالشرط المحض ويصح الاعتياض عنه ولا ترجيح لاحدهما على
الاخر **قوله** قلت الا انه اختار الشق الثانى كما هو قاعدة المجيب عن السوال

المتردد

المتردد بين شيئين فانه اما ان يختار احد الشقين ويدفع ما يرد عليه او يختار شقا
ثالثا وهنا اختار الثانى والحاصل انها فى الشرط بمنزلة الحقيقة المستعملة وكونها
بمعنى الباء مجاز متعارف وذلك لان الطلاق يقبل الشرط ويكون معاوضة من
جانب المرأة اذا وقع على مال والحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده
وعندهما العكس اولى لكن ما قاله ابو حنيفة ادق وارجح فان المعوض يثبت مع العوض
مقارنا والمشروط يعقب الشرط لتوقفه عليه وليس بين الطلاق وبين المال منهما
من المال مقارنة لان الطلاق يقع اولا ثم يجب المال وذلك معنى الشرط فحمله عليه
اولى لقربه من الحقيقة **قوله** والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وذلك لان
ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط
من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط للزم تقدم جزء من
المشروط على الشرط وذلك محال للمعاقبة بينهما بل مجموع الشرط علامة على لزوم
كل المشروط **قوله** ومن للتبعيض الخ اتفق ائمة اللغة على ان من حقيقة فى
ابتداء الغاية وفيما سواه على سبيل المجاز لرجوعه اليه وذهب بعض
الفقهاء الى انها حقيقة فى التبعيض واليه مال فخر الاسلام وتبعه المصنف وهذا
ليس بسديد لما ذكرنا **واعلم** ان المراد من الغاية فى قولهم من لابتداء الغاية و
الى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هى النهاية
وليس لها ابتداء ولا انتهاء **قوله** وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة
وكلمة من للتبيين الخ فمرجع الخلاف الى من فانها فى مثل ذلك للتبعيض عنده لانه
الحقيقة المستعملة وللبيان عندهما لانه مجاز متعارف ويرد على قوله لو قال كل

لان معنى قوله من الدراهم ان ابتداء الاخذ من الدراهم
ومعنى قوله من الاوثان ان ابتداء الاجتناب من
الاوثان ومعنى قوله من احد ان عدم ابتداء
المجىء من واحد من هذا الجنس انا اقصد

شاد من عبيدي العتق فهو حر فتاعتقوا الكلام وكان ينبغي ان يعتقوا
الا واحدا عملا بكلمة العموم والتبعيض كما في الفرع المذكور هنا وقدمر الفرق
في بحث العام والكلام فيه **قوله** هذا شروع في بيان الضابطة اعلم انهم
اختلفوا في دخول ما بعد الى في حكم ما قبلها فذهب النحاة في ذلك الى اربعة
مذاهب احدها انه يدخل تحته حقيقة الا ان تجوز فيه بعدم الدخول فلا يدخل الثاني
عكسه والثالث انه مشترك بين الدخول وعدمه وعليه المحققون منهم لا الى الترجيح
من غير دلالة على الدخول وعدمه وانما ذلك راجع الى الترتيب والرابع انه يدخل ان
كان من جنسه وذهب الاصوليون الى ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها الى
ما ذكره المصر من الضابطة ولا يختار ما يناسب مذهب الاصوليين من مذاهب
النحاة **قوله** احتراز عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر وهو
النهار وفيه بحث فان الليل لا يفتقر في وجوده الى الغير بل هو قائم بنفسه ولهذا
اورده فخر الاسلام في القسم الذي هو قائم بنفسه **قوله** ولقائل ان يمنع
كون المرافق من هذا القبيل الخ هذا البحث ظاهر اذ المرافق من القبيل الثاني
قوله ولقائل ان يقول اذ قرن بالكلام الخ هذا الكلام مردود بوجهين احدهما
ما قالوه لاظهار فائدة الكلام المغيا من غيره لا توزيع فيه الثاني ان النص
الواحد لا يمتنع ان يثبت حكمين مختلفين احدهما بعبارته والآخر اما بدلالته او
باشارته او باقتضائه فما نحن فيه من الاول لانا اثبتنا الايجاب بالامر والاسقاط
بالغاية لان المامور به غسل اليدين وهو تسييل الماء عليهما وذلك في نفسه ممتد
فلا تجعل الغاية معه للمد اذ هو تحصيل الحاصل فصرفناها للاسقاط اذ التاسيس

خير من التوكيد فيكون الايجاب ثابتا بالعبارة والاسقاط ثابتا بالاشارة
لان الاول ظاهر من كل وجه ومقصود بالنص ومسوق له بخلاف الثاني وان كان ثابتا
بالنظم واما العرف فلا يقتضي الا على اهله لا على الخطابات اللغوية فلا يرد عدم
دخول الغاية في قوله قرأت هذا الكتاب من اوله الى كتاب البيوع **قوله** قال صاحب
الكشاف لا فائدة في نقل كلام الكشاف لانهم لو لم يقولوا ذلك بغير دليل فهو ترى
الاحوال **قوله** كالليل في الصوم الخ واعترض بان الليل قائم بنفسه لانه لا يفتقر
في وجوده الى غيره ولهذا اورده فخر الاسلام في القسم الذي هو قائم بنفسه
فكيف يستقيم ذكره في القسم الذي هو قائم بنفسه واجيب بانه يفتقر في استحقاق
اسمه الى محل آخر فلا يكون قائما بنفسه ولذا ذكره شمس الائمة في القسم الذي هو غير
قائم بنفسه وفيه نظر لانه ان اريد بالمحل الآخر مقابلا لانتهاء الغاية فلا نم ان الليل
كذلك لانه زمان ليس في مقابلته محل وان اريد مطلق المحل فلا نم ان مثل الحائط
والبستان قائم بنفسه مع انه يحتاج في وجوده الى محل **قوله** وفي الظرفية
اي بمعنى انها يفيد اشتمال المجرور بها على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا
نحو الماء في الكوز والصلوة في الليل او تشبيها نحو زيد في نعمة والدار في يده **قوله**
وان نوى آخره صدق عند ابي ح الخ اما اذا لم يكن له نية تعين الجزء الاول للوقوع لعدم
المزاحم فيقع فيه **قوله** اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان اذ الواقع في مكان واقع
في جميع الامكنة فلا يصلح ان يكون شرطا ليكون تعليقا والفقه فيه ان المكان الداخل
عليه حرف في موجود في الحال فيكون التعليق به تنجيزا بخلاف الزمان فانه معدوم
فالتعليق به يكون تعليقا معنى فيعمل على التعليق حقيقة والتحقيق ان الاضافة

يحمل ما بعدها حرفا وهو يتضمن نوع تعليق والتعليق لا يتصور الا في امر معدوم
وذلك في الزمان لان اجزاءه توجد شيئا فشيئا بخلاف المكان فانه بجميع اجزائه
موجود فلا يتصور التعليق واذا عدم التعليق كان ارسالا للطلاق والطلاق
المرسل لا يتوقف على شيء لان الطلاق يتوقف اذا كان معلقا بشيء حقيقة او معنى
نحو انت طالق ان كلمت زيدا او انت طالق في غد كانه قال انت طالق اذا جاء
الغد **قوله** الا ان يضمر الفعل استثناء من قوله يقع في الحال تقريره اذا
اضيف الطلاق الى المكان وقع في الحال الا ان يضمر الفعل الذي هو المصدر بان
ينوي دخولك الدار اي وقت دخولك الدار من باب وضع المصدر موضع
الزمان فح لا تطلق في الحال بل يصير بمعنى الشرط ويتعلق الوقوع بالدخول فيصدق
ديانة لا قضاء لان اللفظ وان كان يحتمل ذلك من حيث ان الدخول حال في الدار
وسبب للكينونة فيها لكن خلاف الظاهر **قوله** لان في الظرف معنى المقارنة
من حيث احتوائه على المظروف بجوانبه **قوله** انت طالق واحدة قبل واحدة
تقع واحدة لان القبلية تكون صفة الاولى لان في قوله قبل واحدة ضمير
عائد الى قوله واحدة اي واحدة ثابتة قبل واحدة وبهذا الثبوت خرجت المرأة
عن محلية الطلاق الثاني بخلاف قبلها واحدة لان القبلية وقعت صفة للواحدة
الثانية لانها فاعل للظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية والمراد الصفة المعنوية
لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة صفة للواحدة السابقة
ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها
مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا

قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى
ما سبق الوقوع في الحال **قوله** ولو قال له علي الف درهم قبل درهم يجب درهم
واحد لانه صفة للاول فكانه قال درهم قبله درهم يجب علي في المستقبل ولو قال قبله
درهم يلزمه درهمان لكونه صفة الآخر اي درهم قبله درهم قد وجب علي والحاصل
ان الاقرار يخالف للطلاق لان الطلاق لا يقع مطلقا في قبل وفي بعد عند
انفصالها بها الحكاية لان الطلاق لا يقع بعد المحلية والدرهم بعد الدرهم يجب
دينا **قوله** لانه في المدخول بها يقع الجميع لوجود المحلية لقيام العدة **قوله** لان عند
عبارة عن القرب فيه تسامح لان عند موضوعة للحضرة وهي تدل على الحفظ لا اللزوم
كما ذكره المصنف رح الا ان يقال هي موضوعة للقرب لغة وللحضرة شرعا فلا ينافي
قوله لان اللزوم في الذمة ليس عند حضرته حقيقة لان الدين وصف في الذمة وقوله
له عندي من مجاز لان العندية وهي لا يتصور في الدين اذ الحضرة لوجود الشيء
حقيقة والدين ليس كذلك فان قلت لم لا يحمل على العارية مع انها امانة في يد
المستعير قلت عارية الدراهم والدنانير قرض فيثبت في الذمة فيكون دينا
فتنبه لذلك **قوله** وغير صفة تستعمل للنكرة حالة اضافتها الى المعرفة اضافة معنوية
نحو جاءني رجل غير زيد لانها نكرة لا تتعرف بالاضافة الى المعارف لتوغلها
في الابهام فان قلت فما تصنع في قوله تعالى غير المغضوب عليهم فانها وقعت صفة
للمعرفة وهو الذين قلت لانه في معنى النكرة لعدم ارادة المتعين او لان غير
اذا وقعت بين متضادين وكانا معرفتين تتعرف بالاضافة كقولك عليك
بالحركة غير السكون وكذا ههنا لان المنعم عليهم والمغضوب عليهم متضادان

قوله لانه اي قوله غير دانق صفة الدرهم ومقتضى الوصف بالغيرية ان لا يكون الدرهم المقربة دانقا قوله وهو اي الدانق سدس الدرهم وقيل ربعه ويمكن الجمع بينهما بالاحالة على اختلاف العرف قوله احترز به اي المقر بقوله غير دانق قوله فيلزمه درهم الا دانقا لان الدرهم المقر به ينقص دانقا فيكون اللازم للذمة اما خمسة اسداس الدرهم او ثلاثة ارباعه على اختلاف القولين وبهذا ظهر الفرق بين الوصفية والاستثناء كما ظهر في نحو جاءني رجل غير زيد وجاءني القوم غير زيد فان الاول لا تعرض فيه لزيد بنفي ولا اثبات والثاني يفيد الحكم عليه بعدم المجيء وكذا لو قال لفلان علي دينار غير عشرة بالرفع لزمه دينار لما ذكرنا ولو نصبه فكذا خلافا لهما فانه عندهما يلزمه الا قيمة عشرة دراهم لمحمد جعل الاستثناء منقطعا وهما جعلاه متصلا وذلك بطريق البيان وذلك بطريق المعاوضة قوله اي كلماته انما فسر الحروف بالكلمات لان ادوات الشرط ليست كلها حروفا بل الحروف منها ان ولو وما سواهما اسماء والكلمات تشمل الحروف والاسماء وكان الشارح اعتذر عن تعبير المصنف بالحروف بشيئين على سبيل البدل احدهما انه اراد بالحروف الكلمات لا الحروف المصطلحة وثانيهما تجوزا انه اراد الحروف المصطلحة تغليبا لان على بقية الادوات لاصالتها اذ كل واحد من الاسماء التي يجازى بها تتضمن ان في المجازاة وانما قلنا على سبيل البدل لانه لا يمكن الجمع بينهما معا للمنافاة بينهما قوله وليس لها معنى آخر سواه لكن ان تقول لا نسلم ذلك لانها تكون نافية ايضا نحو وان من شيء الا يسبح بحمده ومخففة من الثقيلة فعلى عمل ليس نحو ان هو مستوليا على احد والجواب ان المراد حالة كونها للشرط ليس لها

مطلب يا

معنى سواه بخلاف غيرها من الادوات فانها يكون لها معان اخر حالة كونها للشرط مثل حين واين الشرطيتان فان الظرفية لازمة لهما قوله يحتمل للوجود والعدم المناسب ان يقول يحتمل للوجود فقط لان العدم قد تقدم ذكره او يقول اي يحتمل ان يوجد وان لا يوجد والحاصل ان شان مدخولها ان يكون مترددا بين ان يكون وان لا يكون فلا يستعمل في قطعي الوجود والعدم الا تنزيله منزلة المشكوك لنكتة قوله ليس بكائن لا محالة الجملة صفة الخطر الظاهر انه صفة ثانية لامر اي امر ليس بكائن اي بموجود لا محالة وكان الاولى عدم ذكر هذه الجملة للاستغناء عنها بما هو قبلها اذ هو بصدد الاختصار قوله لان المقصود من دخولها هو الحمل على الشيء او المنع مثال الاول ان قدم زيد فعبده حر ومثال الثاني ان دخلت الدار فانت طالق ولا بد من التقييد بالغالب حتى لا يرد لو قال لامرأته ان حضت فانت طالق فانه يمين وليس فيه حمل ولا منع قوله وذا لا يتحقق في الممتنع والمتحقق اذ لا فائدة في الحمل على الممتنع والمنع عن الاول والحمل على الثاني تحصيل الحاصل قوله فلا يقال ان جاء الغد وكذا لا يقال ان عشت دائما لان ذلك ممتنع ولك ان تقول الحيض من الامور الكائنة البتة عادة مع انهم استعملوا فيه ان واذ قالوا اذا قال لامرأته ان حضت فانت طالق واذا حضت فكذا والجواب ان ان تستعمل في قطعي الوجود او الامتناع تنزيله منزلة المشكوك لنكتة قوله فاذا مات الزوج اي قرب موته على وجه لا يسع فيه انت طالق فقد وجد الشرط فتطلق ثلاثا قوله لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة ولا عدة لغير المدخول بها والطلاق وقع قبل الموت في زمان

لايسع التلفظ بالطلاق فبانت لا الى عدة فمر عليها الموت وهي ليست في العصمة
فان قلت لم لا تقولوا انها تطلق عقيب موته فترث قلت الشرط مشروط بالعجز
عنه وذلك يحصل قبل موته في زمان لا يسع التلفظ به فلو قلنا بعدم الوقوع في
هذا الزمان فلان لا يقع الطلاق بعد الموت من باب اولى لطلبها الميراث الوجود
شرطه وهو العدة **قوله** وكذا ان ماتت اي تطلق ثلاثا قبل موتها بساعة
لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق وفي النوادر لا تطلق بموتها لانها ما لم تمت
فالتطليق من الزوج متصور وبعد موتها لم تبق محلا للطلاق بخلاف الزوج
فانه اذا اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التطليق فيه والصحيح ان
موتها كموته لتحقق الشرط وهو العجز بموت كل منهما واذا حكمنا بوقوع
الطلاق قبل موتها لا ترث منها الزوج لانها بانت قبل الموت فلم تبق بينهما
زوجية لانها اذا اشرفت على الهلاك فقد بقي من حياتها ما لا يسع التكلم بالتطليق
وذلك القدر من الزمان صالح لايقاع الطلاق فوجد الشرط والمحل باق فاما
حكمنا بالبينونة مع ان المعلق صريح لانتفاء العدة لغير المدخول بها لان العرض
ان الوقوع في آخر جزء لا يتجزى فلم يليه الا الموت وبه تبين ولقائل ان يقول
اذا كان الباقي من الزمان قدر لا يسع التكلم بالطلاق بالنسبة اليها فينبغي
ان لا يقع الطلاق لان المحل لا يسع الطلاق بخلاف موته فتأمله **قوله** لو وقع
الطلاق قبيل موته آن قيل هو في الجزء الاخير من الحياة وهو عاجز عن التكلم
بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ عند الشرط
قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط بحقيقة التعليق بل يكتفي بوجوده ذلك

عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل
الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق **قوله** اذا عند نحاة الكوفة يعني
يصلح للوقت ويستعمل للشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول
مضمون ما دخلت عليه وتجزم بها المضارع ويكون استعمالها في امر على خطر
خطر الوجود **قوله** على السواء يعني من غير ترجيح لاحد الاستعمالين على الآخر
مع ثبوت الاسمية لها في الحالين ولا يلتفت الى ما قيل من انها في ذلك
حرف مرادف لان الشرطية لما يفوت عليه من النكت البيانية **قوله** كقول الشاعر
واذا يصبك خصاصة فتجمل اوله واستغن ما اغناك ربك بالغنا معناه
عد نفسك غنيا واظهر الغنى مدة اغناء الله اياك واذا اصابتك مسكنة
فقر فاصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى واظهر الغنى بالتجمل والتزين كيلا
يطلع الناس على حالك والشاهد فيه جزم باذا لانها بمعنى ان لان اصابة
الخصاصة من الامور المترددة واذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في
الامر الكائن الذي لا ريب فيه نحو مجيء الغد فلو لم يكن اذا هنا بمعنى ان الشرطية
لما جاز استعمالها في الامر المتردد **قوله** معناه ان تصبك لدخول الفاء
وذا مخصوص بان قلت في هذا الدليل نظر لانتقاضه بقول الشاعر اذا
ما لقيت بني مالك فسلم على انهم افضل قلنا لا نسلم ان الفاء مخصوص بجواب ان
قوله واذا يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس
الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وحاصل
المعنى انه يقول اذا كان امر شديد وقتال وحرب يدعى لها ونقاتل واذا كان

هناك ثم يسمن لم يدع لها وانما يدعى لها جندب المحول الذي لم يقاتل
فاذا استعمل في احدهما لم يبق الآخر مرادا فان المشترك لا عموم له قوله
ويمكن ان يقال الخ الاولى ان يقال بل هي موضوعة للوقت وقد تستعمل مجازا
للشرط من غير سقوط معناه عنها الا انهم لم يجعلوها كالشرط ولهذا لم يجزموا
بها المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط منها فلا حاجة جمع بين
الحقيقة والمجاز بل جمع بين معنى اصلي ومعنى ضمني لانها انما استعملت في
معنى الظرف متضمنة لمعنى الشرط باعتبار افادة الكلام معها تقييد حصول
مضمون جملة لمضمون اخرى فتدبر ذلك قوله ومما يدل على ما ذكرنا هذا ابتداء
كلام لا تعلق له بما قبله وحق العبارة ان يقول ومما يدل على ما ذكر الا انه قصد بذكر
هذه المسئلة تاييد قولهما ويحتاج ابو ح رح الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك
فانت طالق وبين قوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا الاولى
لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحياة وفي الثانية للظرف
بمنزلة متى حتى لا يتقيد المشية بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق
فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك قوله ما لم
يثبت احدهما علل له بانه قد ثبت استعمال اذا في الوقت الخالص والشرط
المحض على التعارض فوقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان كان بمعنى الشرط
لا تطلق في الحال وان كان بمعنى الوقت تطلق في الحال كما في متى فلا يقع بالشك
كذا قالوا ولقائل ان يقول لو كان الشك واقعا في وقوع الطلاق لما وقع
حين سكت ولا مضافا الى موت احدهما لان النكاح متحقق والمحقق لا يزول

بالشك ولان مقتضى التعارض اذا عدم المرجح التهاتر فيبقى الاضافتان جميعا
والطلاق اذا لم يكن مضافا فهو منجز واجيب بان الشك واقع في الكيف لا في اصل
الطلاق لان موجب انت طالق وليس فيه ما يوجب الشك انما وقع الشك
فيما دل عليه اذا من الاضافة الى الموت او الى زمان خال عن التطليق فمعنى قولهم
وقع الشك في الطلاق وقوعه عند السكوت بدليل ان وقوعه عند موت احدهما
لا شك فيه وتهاتر الاضافتين انما لزم ان لو لم يقم مرجح لاحدهما وقد قام استصحاب
الحال مرجحا لانه حجة دافعة فيندفع الوقوع الى ابعد الاضافتين انتهى وفيه نظر
قوله وروى عنهما الخ فان قلت روى ابن سماعة هذه المسئلة عن ابي يوسف
في نوادره ولم يذكر معه محمدا وتبعه على ذلك شمس الائمة في اصوله قلت ليس في
سكوتهما عن ذكر محمد نفي الرواية عنه ومن نقل حجة على من لم ينقل ولكن لا نص
في ذلك عن ابي ح رح قوله وكيف سوال عن الحال قد يظن من سياق
هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس
بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد
مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما
تصنع اصنع وانما المقصود انها من الكلمات التي بحث عنها في هذا المقام
من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام
اي السوال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف
شئت على حقيقتها اذ لا امكان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا
قال انت طالق ارجيا تريد بن ام بائنا على قصد السوال بل صارت مجازا

او حين اراده الوصف

والمعنى انت طالق باية كيفية شئت قوله فان استقام السؤال عن الحال
بان كان ما دخلت عليه ذا احوال حملت عليه وان لم يستقم بطل كونها للسؤال
عن الحال قوله قال ابو ح رح الخ قال فخ المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت
انه يعتق عند ابي ح رح ولا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم يشاء في المجلس فعلم ان
بطلان تعليق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي ح قوله لان العتق لا كيفية له
لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلق
ومقيد بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات ويمكن ان يجاب بان المعلق
بالمشية انما هو كيفية العتق لا اصله كما مر من ان كيف للسؤال عن الحال فاذا
يكون اصل العتق منجزا وليس له بعد التنجيز اوصاف واحوال يمكن تعليقها بالمشية
فيعتبر قوله انت لصدوره من اهله في محله ويلغو قوله كيف شئت لعدم وجود
ما يتعلق به والاحوال المذكورة انما يمكن اتصاف العتق بها قبل الوقوع
لا بعده قوله فيقع الواحدة يعني الرجعية التي هي اصل الطلاق قوله وان كانت
موطوءة الخ كان المناسب ان يقول بعد موطوءة يقع عليها الواحدة الرجعية
التي هي اصل الطلاق ويبقى الفضل اي الزيادة في الوصف بالبينونة وفي
القدر بالعدد مفوضا اليها لبقاء المحل بقيام العدة لكن يشترط نية الزوج لها
اذ لا يخفى ان هذا المرح احسن من المرح الذي ذكره على ان قوله فلها المشية
في الصفة تكرار بالنسبة الى المتن هذا والحاصل ان كلمة كيف انما تدل على تفويض
الاحوال والصفات دون الاصل في العتق وغير المدخول بها لا مشية بعد وقوع
الاصل لوجود اوصاف واحوال يمكن تعلقها بها فيتعلق التفويض في المدخول

بها يكون التفويض اليها لوجود اوصاف واحوال يمكن تعلق المشية بها قوله
والقدر بالرفع غير ظاهر والظاهر انه بالجر عطف على الوصف كما ذكرنا والمعنى ان
لها ان تزيد في الوصف بان تجعل الطلاق بائنا بعد ان كان رجعيا وتزيد في
القدر بان تجعله ثلاثا بعد ان كان واحدا لقيام العدة فلها الزيادة في الوصف
والقدر بل لا معنى للرفع لانه يكون عطفا على الفضل فيصير المعنى يبقى لها الزيادة
في الوصف ويبقى لها القدر وهذا الكلام لا معنى له ولقائل ان يقول العدد من
الكم دون الكيف فلا يكون مطلوبا بكيف ويمكن ان يقال انه من الكيف
لافادته البينونة عند حصول المجموع قوله فاذا اتفق نيتها يقع ما نويا بان
شاءت البائن وقد نواه الزوج او شاءت ثلاثا وقد نواها الزوج وان اختلفت
المشيتان كان شاءت بائنا ونوى الزوج ثلاثا او بالعكس فهي رجعية
قوله قال صاحب النهاية راجعت النخ في جواب هذا الاشكال يعني اصل
السؤال وهو انه ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج قوله فيجب ان يعتمد على ما
ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج ليست شرطا لها الخ و
اجاب بعض مشايخنا بان المقتضي لاعتبار نية الزوج هو تمليك المفوض كما فوضنا
لانا لو لم نعتبر في ذلك نية الزوج لملكنا ما خلاف ما ملكها الزوج ولا تصير
اليه اذ هو مبدء استفادة ذلك فلا بد من اعتبار قصده ولهذا لم يكن لها
ايقاع الطلقتين لانه لا يملك ايقاعها بقوله انت طالق وما لا يملك الزوج
انشاءه لا يملك تفويضه وما يملك تفويضه لا يجوز مخالفته فيه واما رواية الطحاوي
والرازي فمعارضة برواية غيرهما مع الترجيح بما ذكرنا انتهى فتامل قوله و

فالاما لايقبل الاشارة اى تقريره كلامهما ماذكره القوم ان ما لايكون محسوسا
كالتصرفات الشرعيات من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها
فحاله ووصفه سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره
واوصافه فافتقر معرفة ثبوته الى معرفة آثاره ووصفه كثبوت الملك في
البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار
تعليق الوصف تعليق الاصل وقد تعلق الوصف بمشيتها بالتفويض فوجب
ايضا ان يتعلق الاصل وهو الطلاق بمشيتها بواسطة الوصف لان حكمها
واحد فلا يقع شيء بدون المشية وكذا حكم العتق لانه لما لم يكن محسوسا
لايعد شيا بآثاره وصفاته فلا ينفكان فيكون حكم وصفه في الوجود كحكم
اصله فيلزم من تعلقه بالمشية تعلقه بها والحاصل انهم اتفقوا على تفويض
الوصف واختلفوا في استلزام ذلك التفويض الاصل فذهب ابو حنيفة رح
الى عدم اللزوم وذهبا الى اللزوم قوله اظن ان هذا اى الخلاف بين
الامام وصاحبيه قوله للعرض الثاني هو الوصف والحال قوله بل كلاهما
حالان في الجسم وهو المراة مثلا قوله بل هما سواء في الاصلية والفرعية يعني
ان قلنا ان احدهما اصل فالاخر يكون اصلا او فرعا فالآخر يكون فرعا لعدم
انفكاك احدهما عن الاخر اذ الطلاق لايوجد الا ان يكون رجعيا او بائنا
وكذا البائن والرجعي لايوجد بدون الطلاق واذا ثبت الملازمة من
الجانبين بطلت اصلية احدهما وفرعية الآخر قوله وكيف اى كيف لا
يكون احدهما اصلا والآخر فرعا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا واذا

كانت بمنزلة الجواهر فلا تعد في اصالة احدهما وفرعية الآخر قوله على انه لو صح
ذلك اى ما قاله بعض الشراح من ان هذا مبني على امتناع قيام العرض
بالعرض ارتفع الخلاف لا اختلاف بين الامام وصاحبيه واللازم باطل
اما الملازمة فلان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين اى كل
منهما قائل به فلو كان الخلاف مبنيا عليه لما صح بل الخلاف مبني على عدم انفكاك
الوصف عن الاصل والجواب لابي حنيفة رح ان قولهم ما لايقبل الاشارة
فحاله ووصفه بمنزلة اصله ليس بصحيح والا لزم انتفاء الفاسد على مذهبنا
واللازم باطل بيان الملازمة ان الربا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة
باصلها دون وصفها بالاتفاق فلو كان ما ذكرتم صحيحا لكان الاصل
مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الاصل
والوصف فهو باطل بالاتفاق لا فاسد او كان الاصل مثل الوصف في
الاصل مشروع فيكون الربا جائزا لا فاسدا وهو باطل بالاتفاق قوله
فلو كان يجري اى كلام المص قوله وهو غير مفوض عند الخصم وهو ابو يوسف
ومحمد رح قوله يلزم ان يكون الوصف كذلك اى غير مفوض وقد فرض
مفوضا اتفاقا فهذا خلف قوله فالاولى ان يحمل على القلب فيكون اصل
الكلام فاصله بمنزلة وصفه وحاله فان قلت القلب لايحسن الا اذا تضمن
اعتبارا لطيفا ونكتة من البلاغة وليس كذلك هنا لانه يوهم خلاف المقصود
قلت القلب فيه ثلاثة اقوال بعضهم قبله مطلقا وبعضهم رده مطلقا
والحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا قبل والا فهذا القلب انما ياتي على

ان الاحكام تنقسم عندنا الى جائز وباطل وفاسد

[illegible]

القول الاول وان لم يكن هو الحق ويمكن ان يقال لا قلب في العبارة لان
الوصف اذا كان مثل الاصل كان حكمهما واحدا فما ثبت في احدهما ثبت
في الآخر وجعل الاصل اصلا في قوله والوصف فرعا في المنزلة اولى من العكس
فافهم قوله كم للعدد المبهم يقال كم سنك وكم مالك ولا اختصاص لها بباب
الطلاق فحمل الشارح فيه خرازة قوله فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق
مالم تشأ وان شاءت فلها ان تشأ الواحدة فما فوقها لان اصل الطلاق
قد تعلق بمشيتها كوصف ضرورة عموم كم في العدد الواقع في باب الطلاق غير
انه تمليك في الحال خال عن ذكر الوقت فيقتضي جوابا في المجلس كسائر التمليكات
اى لم يكن غير كلامه دالة على الوقت
المطلقة عن الوقت فيخرج من يدها كما يخرج بها خيار المخيرة من صريح الرد
والقيام وغيرهما مما يدل على الاعراض اما اذا كان فيها وقت فلا يتقيد
بالمجلس كما في اذا اخوانت طالق اذا شئت لا يقال ليس للزوج ان يطلقها
اكثر من واحدة فكيف يكون لها ذلك وهي قائمة مقامه لانا نقول المراد من
المشية مشية القدرة لا مشية الاباحة وهو يقدر ان يوقع الثلاث
ان شاء فكذا هي لقيامها مقامه او نقول لا يكره الزيادة في حقها لانها لو وقت
لبطل خيارها فلا تمكن من ايقاع الثلاثة الا جملة فيباح لها لعدم قدرتها كذا
رواه الحسن عن ابي حنيفة بخلاف الزوج لانه قادر على التفريق قوله بشرط نية
الزوج انما اشترط مطابقة الزوج لارادتها لانه هو المملك فيعتبر عدم مخالفة
نيته ولانه لما كان للعدد المبهم كان التعيين الى مبهمه لان البيان لا يكون الا في
المجمل وكان قول الشيخ اسم للعدد الواقع انما هو بالنظر الى الطلاق واما

اى على وجه التفريق

مطلقا فلا دلالة له على شيء من المعدودات فتدبر قوله كما في قوله انت طالق في دخلت
الدار فانه يقع للحال ولو قال انت طالق تنجز عند محمد لعدم ما يتعلق به وعند ابي
يوسف لا لان ذكر ان بيان لارادته التعليق قوله فلا نم انه اقرب الى الحقيقة
وهي ظرف المكان قوله لانه اى مطلق الظرفية مباين لظرف المكان لكن هذا
المطلق لا يوجد الا في ضمن ظرف الزمان وهو مباين لظرف المكان هذا
ولقائل ان يقول لا نم ان هذه القضية مانعة جمع بل مانعة الخلو لوجود المطلق
في كل من الزمان والمكان واذا كان كذلك فما المانع من حمل حيث على
اذا لجامع مطلق الظرفية وان كان المطلق لا وجود له الا في ضمن فرد وهذا
القدر كاف في صحة الاستعارة كما في زيد اسد لجامع مطلق الشجاعة وان كانت
لا توجد الا في ضمن الافراد ويمكن ان يجاب عنه بان الجامع يجب ان يكون
وصفا خارجا عن حقيقة المشبه به والمشبه كالشجاعة فانها خارجة عن
حقيقة الطرفين اما مطلق الظرفية فجزء مدلول كل من حيث واذا لان
حيث ظرفية مقيدة بالزمان بخلاف الحمل على ان الشرطية فان الابهام خارج
عن حقيقتها فتامل قوله او اقال المستامن لاهل الطاعة امنوني على بنيه
فامنوه الخ قوله ان بكسر الهمزة على انها حكاية لقال وبالفتح على تقدير الباء
قوله لا يثبت الامان لهن لان الاسم لا يتنا ولهن منفردات الا ان يقول
لم لا يتناولهن بطريق المجاز والجواب ان المجاز لا بد له من العلاقة وهي منتفية
فتامل قوله لا اكل من هذه الحنطة فانه صريح في التناول مجاز متعارف في
المتخذ منها قوله كقوله انت حر المناسب ان يقول ومثال الحقيقة منه كقوله انت

ح اذ لا يخفى ما في دخول الشرح على المتن من الحزازة **قوله** لان صنيع اللغة
ليس كذلك اذ معنى انت طالق لغة رفع القيد عنها اي طالق من التقييد وانت حر
الاخبار بانه حر لا عبد ثم جعلا في الشرع لازالة الرق والنكاح **قوله** صريحان
في ذلك المدلول وهو ازالة الرق والنكاح وحقيقتان شرعيتان فيه ايضا
بدليل متعلق بقوله يجوز ان يكون وفي بعض النسخ يؤيده اي يؤيد هذا الجواب
ان المص ذكر الصريح عقيب ذكر الحقيقة والمجاز والاولى التمثيل بهما للحقيقة و
يمثل المجاز بقول الحالف لا اكل من هذه الحنطة كما ذكره الشارح او لا يكون
التمثيل جاريا على الاصطلاح الذي به التخاطب لا على الاصطلاحين لان
العقل لا يتبادر اليه لما فيه من الخدشة ولا يضر الاقتصار في التمثيل على التمثيل
للحقيقة دون المجاز لان الايضاح المقصود من التمثيل حاصل بذلك **قوله**
وقيامه بالرفع عطفا على تعلق يعني ان قيام ذلك الكلام مقام معناه الذي
يراد منه فيكون من باب زيد شاعر وكاتب والحاصل ان حكم الصريح ان
يتعلق الحكم الشرعي بنفس الكلام من غير التفات الى المعنى وان يقام لفظه مقام
معناه وهذا كالنوم لما اقيم مقام الحدث لم يلتفت الى وجود الحدث بل يثبت
الحكم بنفس النوم الموجب للاسترخاء ولقائل ان يقول لا يقام لفظ المحكم والمفسر
مقام معناهما ايضا لعدم احتمالهما غير معناهما مع انتفاء التخصيص والتاويل
قوله اقول هذا مشكل قلت لا اشكال في كلام صاحب الغنية لانه كما يصرف
عن موجبه بالقرينة الخفية وهي النية ديانة يصرف عنه قضاء بالقرينة الظاهرة
وهي قراءة المكتوب الا ترى انه لو حكى لفظ غيره وقال سمعته يقول امرأتي طالق

لا يقع عليه شيء اي قضاء وكذا لو قرأ ذلك من كتاب **قوله** واما الكناية فما اي
لفظ استتر المراد به استتارا ناشئا من الاستعمال بان استعمله المتكلم
قاصدا الاستتار وان كان معناه ظاهرا لغة كما ان الانكشاف الحاصل
بالتصريح باستعماله وان كان خفيا لغة واعلم ان من لم يقل باشتراط الاستتار
في التصريح لا يشترط هنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالها **قوله** اي
بالاستعمال ظاهره انه تفسير للضمير في به وليس بظاهر لان هذا الضمير ليس عائدا
الى الاستعمال لعدم تقدم ذكره وانما هو عائد الى ما وكان المناسب
عدم ذكر اي ليكون قوله بالاستعمال تتميما وتصريحا بما حذفه المص اعتمادا
على ما فهم من مورد القسمة كما ذكره في الصريح **قوله** الا بقرينة اي لفظية
او معنوية **قوله** فانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها اي من تكلم
او خطاب او غيبة وهي مع ذلك حقيقة في معناها **قوله** فان قلت الضماير
اعرف المعارف في تقرير السوال بوجه آخر بان يقال لو كانت الضماير من الكنايات
لتوقف تمييز بعضها عن بعض على القرينة فلم يكن اعرف المعارف مع كونها
كذلك والجواب ان وضع الضماير عام بمعنى ان الواضع وضع لفظ انت
مثلا لكل مخاطب ومع ذلك لا ينافي تعريفها وكونها اعرف المعارف لانا نمنع
صحتها من القرينة الظاهرة اللازمة لها حالة الاستعمال اذ لا ملازمة بين الوضع
والاستعمال فان الشيء قد يوضع عاما ويستعمل خاصا وبالعكس وقد يتوافقان
فاذا كونها اعرف المعارف لا ينافي كونها من الكنايات هذا واما جواب
الشارح فلا يحسم مادة السوال ولهذا عقبه بالتامل **قوله** لكونها مستترة

المراد فكان في ثبوت المراد بها تردد فيتوقف الحكم بها على ازالة ذلك
التردد بدليل يتصل بها من النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال كحال
مذاكرة الطلاق **قوله** فيجب ان يقع بها الرجعي لان الكناية انما تعمل عمل
المكنى عنه وهذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق والصريح لا يقع به الا الرجعي
فهذه الكنايات لا يقع بها الا الرجعي **قوله** لكن الابهام هذا بيان علاقة
المجاز وحاصله انها شابهت الكناية من جهة ما يتصل بها من الابهام كالبائن
مثلا ظاهر باعتبار البينونة مستتر باعتبار الوصلة التي هي محل البينونة فانها
تحتمل وصلة النكاح ووصلة القرابة والوصلة الكائنة وغير ذلك من الوصل
فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين
البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير
ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع رجعيا ولا يخفى
ما في ذلك من التكلف **قوله** والحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق
مجازا وفي التحقيق تسميتها بالكنايات مطلقا مجاز فتأمل وفي شروح الفروع
في باب الطلاق لفظ يحتمل الطلاق وغيره فلا يرد ان الكناية ما استتر المراد منه و
المستتر في هذه الالفاظ هنا الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي لان هذا معنى
الكناية في الاصول لا الفقه فلا يحتاج الى الجواب بان اطلاق لفظ الكناية
على كنايات الطلاق بطريق المجاز **قوله** فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون
انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم ان يكون رجعيا و
هذا مبني على ان المراد في الكناية اللازم بالعرض والملزوم بالذات كما ذكره

في الشرح اما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى
ذلك فيه فيلزم على هذا ان يكون الواقع بهذه الالفاظ رجعيا وبهذا يسقط
ما ذكره الشارح رح في صدر البحث لان هذا التفسير ليس مبنيا على قول من يكتفي
بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي **قوله** ولو سلم الخ اي لو سلم ارادة الموضوع له في
الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا لازم الثبوت في الواقع الا يرى ان
طويل النجاد كناية عن طول القامة وهو لا يوجب ثبوت طول النجاد في الواقع لجواز
ان يكون طويل القامة وهو قصير النجاد وبالعكس فمن اين يلزم وقوع الطلاق
بصفة البينونة ويمكن ان يجاب عنه بان اللازم الاغلبي حكم اللازم الحقيقي في
المقامات الخطابية والا لما استقامت الكناية فيما ذكرت **قوله** والنسبة بين
الكناية والمجاز الخ اي بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مادة وينفرد كل
منهما عن الآخر في اخرى وهذا اي في اصطلاح الاصوليين اما في اصطلاح اهل البيان
فبينهما تباين كلي لان المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له مع قرينة
مانعة عن ارادة الموضوع له والكناية هي الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له مع
جواز ارادة ما وضعت له وعلى هذا فالكناية عندهم واسطة بين الحقيقة والمجاز
وهذا رأي صاحب التلخيص وصرح صاحب المفتاح بانها حقيقة فانه قال في المراد
بالكلمة المستعملة اما معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها
والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة والكناية يشتركان
في كونهما حقيقيين ويفترقان في التصريح وعدم التصريح **قوله** والاظهر انه استئناف
من قوله حتى كانت بوائن وجه الاظهرية انهم صرحوا بان الكل كنايات الطلاق

وان الواقع بها باين الا ثلاثة الفاظ وصح اذا كانت استثناء من قوله كانت بولين
فيكون هذه الالفاظ كنايات مجازا ايضا لا حقيقة وانما وقع بها الرجعي لا
لانها كنايات عن الطلاق بل لان معانيها التي ينتقل منها الى الطلاق الملزوم
لا دلالة فيها على البينونة بخلاف ما عداها من الكنايات قوله فلان العدد يحتمل
عدد الدراهم والنعم من العدد ومن العبيد وعدد الاقراء قوله بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجود الاعتداد في الجملة وان
لم يكن له سببا في هذه الصورة واعلم انه لا يجوز كون اعتدى واستبرئي رحمك
مجازا عن كوني طالقا في غير المدخول بها يجب كون استبرئي رحمك كذلك
في المدخول بها اذا كانت آيسة او صغيرة قوله فان قلت المسبب لك قال بعضهم
هذا من اطلاق الحكم على العلة لا من اطلاق المسبب على السبب فلا يرد السؤال
من ان شرطه الاختصاص والعدة لا تختص بالطلاق لثبوته في ام الولد قوله
اعتدي لاني طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن السبب لدلالته عليه والاضمار من
باب المجاز وهو كناية قبل صيرورته متعارفا قوله في المجاز الغير المتعارف كما اذا
حلف لا ياكل لحما فاكل لحم الادمي والخنزير فانه لا يحنث على ما فيه من الخلاف
قوله كما في المجاز المتعارف نحو لا اكل من هذه النخلة فانه مجاز عن ثمرها لانه صريح
لظهور المراد من ذلك بكثرة الاستعمال قوله واما قوله انت واحدة
فيحتمل ان يكون نعتا للمصدر اي انت طالق طلقة واحدة ويحتمل ان يكون
نعتا للمرأة اي انت واحدة عند قومك او عندي ولعدم نظيرها في الكمال
والجمال او في القبح فاذا زال الابهام بالنية او دلالة الحال كان الواقع

بها صريح الطلاق وهو يعقب الرجعة لانها عامل بموجبها اذ موجبه التوحيد
ولا اثر لذلك في البينونة قوله او لانه اقل مؤنة من البائن في التدارك او لان
النص ورد بلفظ الصريح لا البائن او لان حمله على الصلاح اولى فان الرجل
يصير عاصيا بالبائن في بعض الروايات او لانه يحتاج الى درج موصوفين
وهي تطليقة بائنة وما كان اقل تقديرا كان اولى لان الاصل عدم التقدير قوله
وان لم يعرب بان اسكن الهاء يحتاج الى النية لاحتمال الامرين قوله اما
بالنصب فيحتمل معناه الخ واما السكون فيحتمل الاربعة الامور وجهي النصب
ووجهي الرفع قوله وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكنايات
قال بعض المحققين لا يخفى عليك ان قوله انت واحدة من الكنايات لاستتار
المراد به عند علماء الاصول وان لم يكن منها بتفسير علماء اهل البيان وانما هو
من قبيل المحذوف قوله والصريح هو التام في ذلك اي في الافادة دون
الكناية لعدم توقفه على نية او قرينة وتوقفها على ذلك لكن البلغاء اجمعوا
على ان الكناية والمجاز ابلغ من الصريح والحقيقة لان الانتقال فيهما من
الملزوم الى اللازم فهو كدعوى الشيء ببينة فان وجود الملزوم يقتضي وجود
اللازم لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم قوله واما الاستدلال
اي النظر في الدليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
وقيل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر قوله وهو انتقال الذهن من الاثر
الى المؤثر ويسمى هذا استدلالا من المعلول على العلة وعكسه وهو انتقال
الذهن من المؤثر الى الاثر كما اذا رأى نارا انتقل الذهن منها الى الدخان

ويسمى استدلالا من العلة على المعلول الان دلالة العلة على معلولها اقوى واظهر
من دلالة المعلول على علته لان العلة المعينة تدل على معلول معين واما المعلول
المعين فقد لا يدل الا على علة ما اللهم الا اذا كان المعلول مساويا للعلة فح يكون
الاستدلال من المعلول على العلة كالاستدلال من العلة على المعلول في القوة
والظهور الا ان المراد ههنا هو الثاني لان مقصود المجتهد اثبات الاحكام
بالادلة وذلك انما يحصل بالانتقال من المؤثر الذي هو الدليل الى الاثر الذي
هو الحكم وانما قيدنا بقولنا ههنا لان المراد عند المتكلمين هو الاول لان الاثار
عندهم بالاثر على الاثر واعلم ان اضافة التاثير الى الادلة على سبيل التجوز لان
المؤثر في الاحكام بالحقيقة هو البارئ تبارك وتعالى والادلة انما هي امارات و
علامات على ثبوت الاحكام **قوله** هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له قال بعض
الشارحين لو قال المص ما سيق الكلام لاجله بنسبة المستدل لكان اولى ليخرج
من الحد النص لان النص ايضا سيق الكلام لاجله غير ان التصرف فيه لا من
جهة المستدل بل من المتكلم ويحتمل ان المص ترك هذا القيد اعتمادا على
الفهم لذكر الاستدلال قبيل وما قيل من الفرق بين عبارة النص والنص ان
النص من اقسام اللفظ والعبارة من اقسام المعنى ليس بصحيح لان الاشتراك
في الحد يوجب الاشتراك في المحدود وهما لما كانا مشتركين في الحد لان كلا
منهما سيق له الكلام وجب ان يشتركا في المحدود الا يرى ان زيدا لما كان حيوانا
ناطقا كان انسانا فكذا عمرو والحاصل ان كلا من النص والعبارة اعتبر فيه
النظم مع المعنى والفرق بينهما بالاعتبار كما ذكرنا وهو ان النص تصرف من

جهة المتكلم والعبارة تصرف من جهة المستدل **قوله** حيث انه يعني العمل بالاشارة
عمل بما ليس بظاهر من وجه باعتبار انها خارجة عن المعنى الموضوع له الا يرى ان قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن سيق لاثبات نفقة الزوجات على الزوج والدن لاجله وهذا هو
المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد بالانفاق على الولد وهذا المعنى
لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه والظ انما هو الموضوع له **قوله** فان قلت الخ
سبب ورود هذا السؤال اخذ السوق في التعريف فتوهم ان الاستدلال بالعبارة
مقيد به بحسب الحد فورد السؤال **قوله** قلت الكلام وان لم يكن مسوقا الخ
قال بعض الشراح المراد بالسوق في تعريف النص ان يدل على مفهوم مقيدا
بكونه مقصودا والمراد من السوق هنا ان يدل على مفهوم سواء كان مقصودا
او غير مقصود ثم اعلم ان الآية ظاهرة في باحة النكاح نص في بيان العدد و
الاستدلال بالظ استدلال بالعبارة فان قلت الظ ما لا يكون سوق الكلام
له والعبارة ما سيق الكلام له فكيف يكون الاستدلال به استدلالا بها و
بينهما منافاة فالجواب ان المراد بالسوق المنفي في الظاهر هو السوق الاصلي
اي السوق للمعنى المقصود من المتكلم بذلك الكلام كبيان العدد في الآية
المذكورة والسوق المراد في العبارة هو السوق للمعنى الغير الاصلي كاباحة
النكاح فيكون الظاهر بمعنى غير اصلي كما ان العبارة كذلك وح لا منافاة
بين الظاهر والعبارة لكونهما مسوقين بمعنى غير اصلي وعلى هذا يكون في النص
السوق الى المعنى الاصلي وغيره اذ النص هو الظاهر مع زيادة وضوح فافهم
قوله اي تتركب من غير زيادة ولا نقصان تفسير لقوله بنظمه والمجموع قيد

لاخراج الثابت بالدلالة لان الحكم الثابت بها انما يثبت بزيادة على معنى
النص لان الدلالة هي المستفادة من المعنى اللغوي لا عين المعنى اللغوي فالحكم
الثابت بها مستفاد مما استفيد من المعنى اللغوي لا من نفس المعنى كما في النهي
عن التافيف على ما سيأتي ولو اخرج بالزيادة المقتضى لكان له وجه لان الزيادة
فيه ضرورة والدلالة خرجت بقوله بنظمه فتأمله **قوله** خرج به اي بنظمه **قوله** لانه ثابت
بمعنى النظم اي بمعنى مستفاد من معنى النظم بخلاف الثابت بالاشارة فانه
ثابت بنفس معنى النظم وهو معنى قولهم فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بمعناه اذ
اللفظ بقطع النظر عن المعنى لا يثبت به شيء **قوله** لان اللام للاختصاص
فيدل على احقية الوالد بالولد اما ملكا او نسبا والاول منتف بالاجماع فتعين
الثاني على وجه يترتب عليه فوائد على وجه لا يترتب عليه مثلها بالنسبة الى الام
كالامامة الكبرى والكفارة واعتبار مهر المثل وغيرها من الامور التي تنفرد بها
الاب **قوله** فيتملكه عند الحاجة لان النسبة بلام التمليك مقتضى ان مال الولد
ثابتة على قدر الامكان وماله لا يصير ملكا له بالاجماع حتى لا يجوز له التصرف
في ماله بغير رضاه فاذا لم يمكن اثبات حقيقة الملك في ماله يثبت له حق التملك
عند الحاجة عملا بالدليل بقدر الامكان ويبقى على ثبوته حق الملك له مسائل
منها انه لا يحد بوطئ جارية ابنه وان قال علمت انها حرام وانه لا يجب العقر
بوطئها لثبوت الملك قبل الوطئ بناء على حق التملك ومنها انه اذا استولد
جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن ويجب رد
قيمتها فقوله بغير عوض فيه نظر الا ان يراد بالحاجة النفقة فيملكه ان كان غائبا

ويبيع عروضه **قوله** والى ان الولد لا يشاركه في نفقة الولد احد لان الشرع
اوجب النفقة عليه بناء على كون الولد منسوبا اليه لا يشاركه احد في هذه النسبة
فكذا في حكمها وهذا في الصغير والبنت الصغيرة رواية واحدة وفي الكبير الزمن
والبنت البالغة يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد في رواية
الحسن عن ابي حنيفة رح وفي ظاهر الرواية كل النفقة الى الاب لقوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن من غير فصل بين الصغير والكبير **قوله** الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت
في القطعية لان العبارة مقصودة قطعية ابدا والاشارة غير مقصودة
ولا دائمة القطعية والمقصود اقوى من غيره لزيادة اهتمام المتكلم وكذا
دائم القطع لعدم ما يطرقه من الاحتمال فلذا كانت العبارة احق بالتقديم
من الاشارة عند التعارض هكذا قيل وفيه نظر لان كلا منهما يفيد القطع
اذا لم يكن احتمال ناش عن دليل والحق انهما قد يكونان قطعيين وظنيين
والتفاوت عند الترجيح لكون العبارة مقصودة دون الاشارة **قوله**
فقال عليه الصلوة والسلام تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها لا تصوم
ولا تصلي قال ابن الجوزي في التحقيق هذا حديث لا يعرف وقال البيهقي لم اجده
في شيء من كتب الحديث وقال ابن المنذر لا يثبت هذا من وجه من الوجوه
عن النبي عليه الصلوة والسلام **قوله** وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر
يوما لان الشطر لغة النصف فاذا ماتت وعمرها ستين فتقعد ثلاثين لا تصوم
ولا تصلي وهو بناء على انها تحيض في كل شهر خمسة عشر يوما وللقائل ان يقول
على تقدير ثبوت هذا الحديث لم يكن فيه حجة على ما قاله الشافعي لان من بلغت

لخمسة عشر سنة اذا حاضت من كل شهر عشرة وهو المراد هناك لان الغالب
اكثر الحيض عشرة وماتت في ستين سنة كانت تاركة شطر عمرها مع ان ذلك ليس
نصفه بل ربعه لان الشطر يطلق على البعض توسعا قوله وهو معارض بما روى
ابو امامة اى رواه الطبراني والدارقطني قد عرفت انه لا معارضة لما ذكرنا واذا
كان كذلك فكان ينبغي للشارح ان لا يذكر هذا الحديث لمثال التعارض بل يمثل
بقوله تع للفقراء المهاجرين الآية كما مثل بها غالب الشراح قوله ولا اشارة عموم كالعبارة
على الاصح لان كلا منهما ثبت بنظم الكلام والعموم من اوصاف اللفظ وقال
ابو زيد الاشارة لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما سيق له الكلام فاما
يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب
بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يقبل التخصيص قوله واما الثابت
بدلالة النص فهو المسماة بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب والثابت بما هو
المسمى بالثابت بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب قوله والمراد به اى بالمعنى اللغوي
المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اوضاع اللغة فقيها كان او غيره قوله و
الحاصل انه ليس المراد بمعنى النص في هذا المقام ظاهر معناه لغة بل المراد منه معنى
المعنى وهو ما يؤدي الى معنى اللغة ويكون مقصودا به كمعنى الاذى من التافيف
وهي كلمة تضجر وتبرم وسامة وهذا المعنى اللغوي ينادي باعلى صوت ان المقصود منه
رفع الاذى حتى ان كل عارف باوضاع اللغة يفهم منه ذلك باول السماع من غير
تامل وتوقف منه على حرمة الضرب والشتم والقتل لان الايذاء فيها فوق الايذاء في
التافيف ويعلم منه ان الحكم يتعلق بمعنى المعنى وهو الاذى كانه قيل لا تؤذيهما

فبطل

فبطل بهذا التقرير زعم الفاضل السمرقندي انه يدخل في تعريف الدلالة المقتضى
والمحذوف لانهما ليسا بمعنى المعنى على ان ثبوت المقتضى شرعي والمحذوف عقلي
والدلالة لغوي قوله يفهم منه لغة ايصال الالم هذا هو معنى المعنى فان قلت
المفهوم لغة انما هو نفس المعنى لانه الموضوع له اللفظ قلت معنى المعنى لازم
للمعنى اللغوي فيفهم منه لغة ايضا اذ المعنى اللغوي كالعلة للمعنى الثاني قوله او
اريد من الضرب معناه الحقيقي وهو استعمال آلة التاديب ومعنى المعنى وهو الايلام
الذي يفضي اليه المعنى الحقيقي فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان اللفظ انما
وضع لمعناه فاذا اريد من اللفظ معناه ومعنى معناه فقد اريد منه ما وضع له
وغير ما وضع له وهو معنى الجمع قوله والاول باطل فقد وجه بطلانه والثاني
يخرجه اى الكلام من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة وذلك لان اثبات
الحكم بالحقيقة او المجاز من قبيل الاستدلال بالعبارة فكذا عموم المجاز لان معناه
جعل الملفوظ مجازا عن شيء ذلك الشيء عام بحيث تصير الحقيقة فردا من افراده كوضع
القدم قوله قلنا لا نم انه اريد من النظم معنى المعنى لغة الا لقائل ان يقول لما
فهم منه معنى المعنى بطريق التنبيه على الغرض والمقصود فرق بين الارادة و
الفهم والمحذور انما يتاتى على الاول فقد يقال نحن لا نريد في الدلالة المعنى الحقيقي بل معنى
المعنى لانه المقصود وح لا يرد السؤال فتامله قوله فمن حيث انه ليس من تتمة الجواب
بل الجواب انتهى عند الغرض والمقصود وانما هذا الكلام في الجملة ليس في ايراده كثرة
فايدة بل لا حاجة اليه للاستغناء عنه بقيود التعريف ومحترزاته التي سنذكرها الآن
فهو تكرار بالنسبة الى ما بعده قوله خرج بقوله بمعنى النص الخ جعل قوله ما ثبت يعني من

الاحكام بمثابة الجنس لشموله بكل حكم شرعي وما بعده فضولي قوله وبقوله لغة
الاقتضاء الاولى ان يقول المقتضي وان كان من اطلاق المصدر وارادة المفعول
قوله لان الاقتضاء ثابت شرعا الاولى ان يقول او عقلا فان المقتضي قد يكون
ثابتا بطريق العقل كقوله تعالى واسئل القرية وهو محل الاشكال في الفرق بينه و
بين المحذوف قوله والمحذوف ثابت عقلا قال بعض الشراح المحذوف ثابت بنفس
النص لا بمعناه لان المحذوف كالمذكور فهو خارج بقوله بنفس النص ايضا قوله
لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة ليس كذلك بل هو فصل مخرج للقياس فان القياس
ليس من الدلالة عند المحققين من مشايخنا على ما سيأتي قوله ولهذا لو حلف
لا يضرب فلانا الخ تكرار فانه تقدم ذلك المثال الذي ذكره قبل قوله ولو قال
المصنف في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التأفيف المعلوم منه اي من
النهي باعتبار دفع الاذى لكان اولى فيكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة
النهي عن التأفيف والمص قال اما الثابت بدلالة النص فكان ينبغي ان يقول
كحرمة الضرب ليطابق ما ذكره ان النهي عن التأفيف مثال لدلالة النص لا الثابت
بها قوله ويمكن ان يجاب الخ قال بعض المحققين الثابت بالدليل قد يكون
خفيا كثبوت الكفارة في الاكل واما المعنى الذي تعلق به الحكم فلا بد من كونه ظاهرا
يعرفه اهل اللسان وقد بينا ان معنى الجناية في سؤال الاعرابي ثابت لغة مفهوم
لاهل اللسان ولا يشترط كون الثابت بذلك المعنى في غير المنصوص مما يعرفه اهل
اللسان قوله فلان يجب في العمد كان اولى لعدم العذر فيه قوله فان قلت المراد
جزاء الآخرة هذا السؤال اورده الفاضل السمرقندي وعبارته وفيه بحث لان المراد

جزاء الآخرة بدليل انه يقتل قصاصا فلا يلزم عدم وجوب الكفارة وانما يلزم لو كان
المراد جزاء الدنيا والآخرة وهو ممنوع لئلا يلزم نفي القصاص قوله من حيث
ان كلا منهما يثبت الحكم قطعا بلا شبهة قال بعض المحققين الدلالة على قسمين
قطعية وظنية فالاولى كدلالة اف والثاني كايجاب الكفارة بالاكل والشرب بدلالة
حديث الاعرابي في ايجابها بالوقاع المنهي عنه وللقائل ان يقول والقياس ايضا
على قسمين قطعي وهو ما اذا كانت علته منصوصة وظني وهو ما اذا كانت العلة غير
منصوصة ويمكن ان يجاب ان الاصل في الدلالة القطعي وعدمه عارض وفي القياس
بالعكس وفيه فساد ويأتي اثبات الحكم واجيب بان النص يقتضي ان يكون كل جزائه
جهنم الا انه يزيد عليه القصاص بدليل يجوز بمثله وفي الكفارة لم يوجد ما يجوز به الزيادة
لان الدلالة دون الاشارة وبالجملة النقض لتمهيد الاصل لا لتحقيق المثال واما جواب
الشارح فتقريره لا نم ان المراد جزاء الآخرة ولا يلزم نفي القصاص لانه جزاء المحل
من وجه والجزاء المضاف جزاء الفاعل من كل وجه فلا تنافي بينهما ولو سلم
انه فيه اشارة الى نفي فالقصاص وجب بعبارة النص وهو قوله تعالى النفس
بالنفس والعبارة مقدمة على الاشارة ويجوز ان يقول التسليم بوجه آخر بان
يقال لو سلم ان المراد جزاء الآخرة فلا يلزم ثبوت الكفارة بالدلالة ويجوز
ان يقرر الجواب بتسليمين فقط لان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف
الى الفاعل في الآية جزاء فعله من كل وجه فلا يمكن اثبات الكفارة لانها جزاء الفعل
من كل وجه في الخطاء فلو ثبت في العمد لم يكن الجزاء المضاف الى الفاعل جزاء
فعله من كل وجه بل بعضه ولو سلم انه ليس المراد جزاء الآخرة فلا نم انه يكون فيه

اشارة لا لنفي القصاص لانه وجب بالعبارة قوله صح اثبات الحدود والكفارات
بدلالة النص دون القياس ش ذلك لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات
التي هي اسبابها ومنها معنى الطهارة والكفارة شرعت ماحية للآثام الى صلة
بارتكاب اسبابها ففيها معنى العقوبة والزجر ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام
وما يحصل به ازالة الآثام وما يصلح ازالته لها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه
على الرأي بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى
الشرع واما ما علل به الشارح تبعا لبعض الشراح من ان القياس فيه شبهة لثبوته بالرأي
والحدود تندرئ بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة ضعيف لان هذه الشبهة غير مانعة
من الثبوت لان كثيرا من الحدود تثبت بدليل فيه شبهة كاخبار الآحاد والبينات
في مجالس الحكام كذا قيل وفيه تأمل لان الشبهة في القياس في اصله لان الوصف الذي
هو علة غير منصوص بخلاف اخبار الآحاد فان اصلها قوله اراد به القياس الذي
تدرك علته بالرأي فان قلت القياس يعم ما نص على علته وما لا نص عليها والمراد
الايراد فكان للمص ان يقيد بما يكون علته مدركة بالرأي قلت القياس المنصوص
علته بمنزلة النص فلا يتوهم دخوله تحت التقسيم وما لا ينبغي يتوهم دخوله لا ينبغي
الاحتراز عنه وان شمله ظاهر الاسم لان العبرة للمعاني دون الالفاظ قوله وفيه نظر
لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة النص هو ما روي في صحيح البخاري عن عمر رض
انه عليه الصلوة والسلام الى الموقوف انه موقوف على عمر روى البخاري في صحيحه ومسلم
من حديث ابن عباس ان عمر بن الخطاب رض خطب فقال ان الله تعالى بعث محمدا
عليه الصلوة والسلام بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فقرأناها ووعيناها

ورجم رسول الله عليه الصلوة والسلام ورجمنا بعده واني خشيت ان طال بالناس
الزمان ان يقول قائل ما نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة ما انزل الله
فالرجم على من زنى من الرجال والنساء وكان محصنا ان قامت البينة واعترف
وايم الله لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله تعالى لكتبتها والشارح رفعه
وهو لا ينبغي اللهم الا ان يقال الموقوف له حكم المرفوع في مثل ذلك لانه مما لا يهتدى
اليه الرأي والسلف لم يحصروا ثبوت الحكم في غير ماعز بطريق الدلالة بل انما تمسكوا
به فيجوز ان يكون الحكم ثابتا بعبارة النص ودلالته كما اثبتوا النقض بالخارج النجس
من غير السبيلين بالحديث وبالقياس على الخارج من السبيلين قوله وذلك لم يكن
لكونه عربيا لان هذا المعنى لو كان يقتضي الكفارة لاوجب ايضا على غيره من الاعراب
ولم يوجب لكونه مواقعا امرأته لان وقاع الرجل امرأته امر حلال ومباشرة الحلال
لا توجب عليه الجزاء فعلم انه انما وجب عليه الكفارة لانه هتك حرمة رمضان بالجناية
على صومه فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية بطريق الدلالة لا بالقياس
خلافا للشافعي رح قوله الحديث موقوف في كتب السنة عن ابي هريرة رض قال
اتى رجل النبي عليه الصلوة والسلام فقال هلكت واهلكت فقال عليه الصلوة والسلام
ما شأنك قال واقعت على امرأتي في رمضان قال عليه الصلوة والسلام هل تجد رقبة تعتقها
قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تستطيع
ان تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس فأتى النبي عليه الصلوة والسلام بعرق فيه تمر
فقال تصدق بهذا قال اعلى افقر مني يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين
اهل بيت احوج اليه مني فضحك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى بدت نواجذه

وفي لفظ ثناياه ثم قال خذه فاطعمه اهلك وفي لفظ زاد الزهري وانما كان رخصة
لك خاصة ولو ان رجلا فعل ذلك اليوم لا يكن له بد من التكفير قال المنذري وقول
الزهري ذلك دعوى بلا دليل عليها وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير الى عدم
وجوب الكفارة على من افطر في رمضان باي شيء قال لانتساخه بما في آخر الحديث
بقوله كلها انت وعيالك انتهى وجمهور العلماء على قول الزهري قوله فيجب على
غيره اي غير الاعرابي اذا افسد صومه بالاكل والشرب الخ عبارة الشارح ناقصة يحتاج
الى تتميم وهو ان يقال فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية وجب ايضا
بالاكل والشرب بدلالة نص الكفارة بالجماع قوله للمشاركة في العلة الخ وبيان
ذلك ان من علم استواء الجماع والاكل والشرب في ان ركن الصوم الكف
عن كلها ثم علم لزوم العقوبة على من فوت الكف عن بعضها جزم بلزومها على
فوت الكف عن البعض الآخر حكما للعلم بذلك الاستواء غير متوقف فيه على الاجتهاد
اعني بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث ويفهم كل عالم بهما ان المؤثر
في لزومها تفويت الركن لا خصوص الركن قوله ولو سلم انه غير معقول لا تثبتها
بالقياس بل بالدلالة قلت بل هي ثابتة بعبارة النص وهو ما روى الدارقطني من
حديث ابي هريرة رض ان رجلا اكل في رمضان فامره النبي عليه الصلوة والسلام ان يعتق
رقبة او يصوم شهرين او يطعم ستين مسكينا قوله ولان معنى النص علة
لكلام تقديره ولو قلنا بان العموم من صفات الالفاظ كما قاله الجصاص رح وافقه
لما كان ايضا له عموم لان معنى النص تناقض والتناقض باطل لا يليق بادلة الشرع
قوله بيانه اي حاصله انه لما ثبت بدلالة النص ان الاذى هو العلة لحرمة القربان لانه

والاذى

والاذى له حقيقة واحدة وان كان يوجد في محال كثيرة كالضرب والشتم و
القتل وغير ذلك هاهنا صار كان الشارع قال هذا الوصف اينما وجد وجد حكمه ومنها الحرمة
فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة للحرمة وهو ليس بعلة وهذا تناقض
لا يليق بادلة الشرع فيكون باطلا وما لزم منه الباطل فهو باطل فان قيل الحكم قد يتخلف
من العلة لمانع عقلا او شرعا كتخلف القصاص عن القتل العمد في صورة الاب
والحد عن الزنا مع جارية ابنه والتخلف لمانع لا يخرج المعنى عن العلية فلا يلزم كونه
علة وغير علة فالجواب ان التعليل المذكور على قول من لم يجوز تخصيص العلة لمانع
وهو مذهب المصنف كما سيأتي في باب القياس اما من جوزه فيستدل على عدم
جواز تخصيص الدلالة بوجه آخر فان قلت كيف لا يجوز تخصيص الثابت بالدلالة
وطهارة المكان خص منه قدر الدرهم وهي ثابتة دلالة كما تقرر في الفروع
قلت لا نسلم انه مخصوص بل الحكم في المكان بقدره في الثوب وفي الثوب ذلك
عفو فكذا في المكان قوله هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص يحتمل ان يراد بالحكم
هو المقتضى مع حكمه لانهما حكم النص لان النص لما اقتضى المقتضى صار المقتضى
حكمه ثم حكم المقتضى صار حكما للنص ايضا لانه حكم حكمه وحكم حكم الشيء حكم ذلك
الشيء يعني ان النص اقتضى المقتضى مع حكمه ليصح معناه ويحتمل ان يراد
بالحكم هو المقتضى وان يراد به حكم ويرجح هذا الاحتمال قوله او تعليل لاشتراط
تقدمه اي الحكم اذ المراد بالحكم المشروط تقدمه في العبارة هو حكم المقتضى المعبر عنه
بالثابت ويلزم من تقدم الحكم تقدم المقتضى وبالعكس ضرورة لانه حكمه قوله
لا على المقتضى كما حمله بعض الشارحين يعني بعض الشارحين حمل الشيء في عبارة المتن

على المقتضي وبقي الاقتضاء في معناه الحقيقي وهو الطلب وبعضهم حمل الثابت
على الحكم والاقتضاء على معناه **قوله** واللام فيه اي في الاقتضاء بدل عن
الاضافة الاولى ان يقول بدل عن المضاف اليه وهو ضمير راجع الى النص **قوله** لان
المقسم الى الاقسام الاربعة وهي العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضي لم يكن من اقسام الحكم فان قلت
قد قلتم بان المقتضي حكم النص لا على النص اقتضاه فيصدق عليه المقسم قلت ليس المراد
بقولهم المقتضي حكم النص في الحقيقة الحكم المصطلح لان الحكم من قبيل المعاني
والمقتضي لفظ وانما اطلقوا عليه لفظ الحكم لكون النص اقتضاه وانما اقتضاه
لاجل ثبوت معناه فالثابت باقتضاء النص انما هو حصول حكم المقتضي
وثبوت المقتضي ضروري لاجل اقتضاء النص حكمه **قوله** فلانا لو حملناه الصواب
اذا حملنا لان المقام مقام اذا لا لو لانه حمل على ذلك **قوله** يحصل منه اي من
تعريف الحكم تعريف المقتضي لانه حكمه فاذا شرط تقدمه على النص يلزم منه اشتراط
تقدم المقتضي ضرورة انه لا يثبت الا به **قوله** بخلاف العكس وهو انه لا يلزم
من تعريف المقتضي تعريف الحكم اذ لا يلزم من تقدم المقتضي على النص تقدم
حكمه فتامل **قوله** والقول الذي هو المقتضي دون الفعل الذي هو القبض فلا يجوز
ان يسقط بالقول لا يحتمل السقوط بحال وهو القبض في الهبة لان الاقوى لا يبطل
بالادنى قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه
يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار
ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح

يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف
الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يعمل الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج
الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق **قوله** ان لا يصح التمسك
به اي بالاقتضاء وهو المقتضي كالبيع مثلا والالم يبق مقتضي **قوله** الا عند
التعارض بينهما بان كان احدهما مثبتا والآخر نافيا فيكون الثابت بالدلالة
اولى من الثابت بالاقتضاء لكونه ثابتا بالمعنى اللغوي بلا ضرورة الخ من الثابت
باقتضاء التعارض الحقيقي الذي وجد فيه التساوي ذاتا ووصفا حكمه التهاتر والمصير
الى دليل آخر اما التعارض الذي للترجيح فيه مدخل فهو التعارض المجازي الذي
وجد فيه التساوي ذاتا لا وصفا واذا قدم العمل بالدلالة على العمل من باب الترجيح
ولقائل ان يقول المقتضي لازم للنص وقد يكون ذلك عبارة فيترجح الدلالة او
الاشارة تترجح على العبارة والجواب ان ذلك يلزم ضمنا والضمنيات لا تدخل تحت
القواعد **قوله** فاعتقه لا يجوز البيع المناسب ان يقول فان اقتضاء هذا القول
يستدعي تقدير صحة البيع شرطا لوقوع العتق ودلالة النص الذي في رد في حق
زيد بن ارقم الخ ولا يذكر قوله والاقتضاء يدل على الجواز ما روي عن ابي اسحق
السبيعي عن امرأته انها دخلت على عائشة رض فدخلت معها ام ولد زيد بن ارقم
فقالت يا ام المؤمنين اني بعت غلاما من زيد بثمانمائة درهم نسيئة واني
ابتعت منه بستمائة نقدا فقالت لها عائشة رض بئس ما اشتريت وبئس ما اشتريت
ان جهاده مع رسول الله عليه الصلوة والسلام قد بطل الا ان يتوب رواه
الدارقطني **قوله** فرجح الدلالة على الاقتضاء فنقول بفساد البيع وبطلان العتق

قوله لكن لقائل ان يقول لا نم المعارضة اذ من شرطها تساوي الحجتين الخ قلت
التعارض الحقيقي الذي وجد فيه التساوي ذاتا ووصفا حكمه التهاتر والمصير الى
دليل آخر اما التعارض الذي للترجيح فيه مدخل فهو التعارض المجازي الذي وجد فيه
التساوي ذاتا لا وصفا وهم انما شبهوا بذلك استيناسا لا تحقيقه المعارضة
فلا يضر عدم مساواة محل الاقتضاء لمحل الدلالة لان المقصود مجرد التمثيل وبيان
ذلك من حيث النفي والاثبات صورة المعارضة كافية واذا لم يحصل حقيقة المعارضة
اذ لم يوردوا الذلك مثالا صحيحا يعدل عن هذا الاستيناس الخ قوله ولان عدم
الجواز معطوف على المعارضة اي لا نم عدم الجواز قوله وهذا اي الفرق المذكور
بين المقتضى والمحذوف مذهب عامة المتأخرين واليه مال شمس الائمة وتابعهم
المص لانهم لما رأوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل طلقي نفسك فان طلاقها
غير مذكور ونية الثلاث والعموم فيه صحيحة فسموا ما يقبل العموم محذوفا وما
لا يقبله مقتضى قوله لكن هذا الفرق غير صحيح الخ فاجاب بعض الفضلاء عن الاول
بانا لا نم ان تقدير المقتضي يؤدي الى التغيير المذكور الا ترى انه يقول المامور
عند الامتثال اعتقت عنك حتى لو قال بعته منك بالف درهم واعتقه لم يخرج
عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ولو سلم التغيير ولكن لا نم ان مثل
هذا التغيير مما يمنع كونه مقتضى لانه لم يقع ذلك فيما نسب الفعل اليه ولم يتغير به
معنى الكلام الذي قصد تصحيحه والتغيير الذي ينافي الاقتضاء هو ما يقع فيه ذلك
الا ترى انهم قالوا في المحذوف عند التصريح به يتحول الحكم عن المذكور الى المتروك
ولا يوجد هذا التحول في مسئلة الاعتاق وعن الثاني بانا لا نم ان تلك الآية من قبيل

المحذوف بل من قبيل المقتضى نص عليه العلامة النسفي في شرحه للمنتخب حيث قال
ومن نظائر المقتضى قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت ثم علماء العربية
يعدون الكل محذوفا ولا يفرقون بين المقتضى والمحذوف قوله لان المصدر
في قوله طلقي نفسك يعني طلقي نفسك ليس من باب الاقتضاء ولا من المحذوف
لان المصدر الخ قوله فصار اي فكان المصدر مذكورا فيه لغة فتصح نية التعميم الخ
ولك ان تقول المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد والعموم
للافراد دون الماهية قوله وهذا الفرق ايضا غير صحيح الخ لانا لا نم ان مثل واسئل
القرية من باب المحذوف لعدم دلالة الكلام لغة على حذف الاصل بل ثابت
عقلا كما تقدم قريبا والحاصل ان الفرق بين المقتضى والمحذوف كما اختاره
شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهما مشكل وكذا جعلهما من قبيل واحد
كما اختاره قاضي ابو زيد ومن تابعه لان علماءنا اتفقوا على ان المقتضى لا
عموم له والمحذوف له عموم بالاجماع فلا يمكن جعلهما من قبيل واحد والتحقيق
ان المقتضى ان كان امرا اصطلاحيا فلا مشاحة في الاصطلاح فان لكل
طائفة ان يصطلحوا ما شاؤا وان كان غير اصطلاحي فلا بد لمن رجح مذهبه
ان يقيم الدليل على ما ذكره لا يقال لو جعل المحذوف غير المقتضى يصير قسما
خامسا فبطل الحصر في الاربعة المذكورة لانا نقول المحذوف لما كان كالمذكور كان
له حكم العبارة قوله فقالوا في تعريفه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق
اي سواء كان شرعا او عقلا او لغة قوله اي وما هو مقتضى للملك اي السبب
الملك كالبيع ضرورة ان لا عتق فيما لا يملك ابن ادم ولا ملك بدون

السبب ولكن اقتضى الامر ذلك السبب ولم يذكر ايجازا والشارح جعل الملك
حكم الامر اختصارا لحذف السبب بناء على ما اختاره اولا من ان الثابت
باقتضاء النص انما هو حكم المقتضي لان المقسم هو الحكم لكنه صرح به بعد **قوله**
فيثبت البيع مقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق
عليه فكانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلا باعتاقه هكذا قدره غالب الشراح
قيل هذا التقدير غير مستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج
اليه اذا كان الملفوظ هو هذا الملفوظ وكانهم انما اختاروا هذا التقدير لتحقق
في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي رح من ان الآمر كانه
قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته عني فكانه قال بعته
منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من
جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا وعلى التقدير
الاول يكون صلة للبيع وهو ليس بظاهر اذ لا يقال بعته عنك بل منك وفي
التحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على معنى تضمينه معنى
البيع فكانه قال اعتقه عني مبيعا بالف **قوله** فيثبت البيع بشروط المقتضى
هو العتق وشروطه كالملك واهلية الآمر الاعتاق دون شروط نفسه **قوله**
ولابي حنيفة ومحمد يعني عندهما يقع العتق عن المامور لان الملك بالهبة لا يحصل
بدون القبض ولم يوجد فلم يمكن تنفيذه على الآمر ولكنا نقول لو كان القبض
شرطا لما حنث الواهب بلا قبض الموهوب له اذا حلف لا يهب والجواب ان
القبض شرط ثبوت الملك واما الجواز فثابت قبله كذا في بعض شروح الهداية و

هل القبول شرط الملك ايضا ذكر في التبيين لو وهب شيئا فقبضه من غير قبول
صح وملكه لوجود القبض لا بقال الهبة تملك من غير قبض اذا كانت العين في
يد الموهوب له فانها تملك بمجرد الهبة لان القبض ثابت حكما **قوله** لان موجب
ذلك اي هذا البيع عدم الجواز مطلقا من غير معارضة نص له لاشتماله على شراء
ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن وذلك مفسد لما فيه من شبهة الربوا لان البيع
الثاني حصل مع الف درهم من غير عوض ولا ضمان يقابله لان الالف بالالف
قصاصا ابقى للبائع الف من غير عوض ولا ضمان يقابله لان الثمن لم يدخل
في ضمان البائع فكان هذا ربح ما لم يضمن وفي الجواب ما ذكرنا من انهم انما تمسكوا
بذلك استيناسا **قوله** ولا عموم له اي للمقتضي عندنا اعلم ان محل الخلاف
فيما اذا كان صحة المنطوق موقوفة على تقديرات وامكن تقدير امور يستقيم الكلام
بكل منها اما اذا كان امرا واحدا مستوعبا لذلك كان عامه في الخصوص والعموم كحكمه
فظهر ان لا خلاف كما اذا قال الجماعة اعتقوا عبيدكم عني بالف درهم فانه يقتضي
بيعوا عبيدكم وهو عام لا محالة **قوله** فان قيل المقتضي يجوز ان يكون عاما في قوله
اعتق عبيدك عني بكذا فان مقتضاه بع عبيدك عني ثم كن وكيلا في اعتاقهم
والجمع المضاف للعموم وحاصل الجواب ان هذا ليس من عموم المقتضي بل العموم
مقتضى بقدر ما يصح المذكور والفرق بينهما ظاهر عند التامل **قوله** هذا نتيجة الخلاف
بيننا وبين الشافعي فعنده يصدق لان وجود المتعدي في الخارج لا يكون بدون وجود
المفعول كما لا يكون بدون الزمان والمكان فصار المفعول مقتضى وله عموم عنده
فيصح فيه نية التخصيص كما لو قال لا آكل اكلا **قوله** ولا يصدق قضاء ولا ديانة

لان الفعل من ضرورا[illegible] الا انه [illegible]
[illegible] الا بالمفعول [illegible] الفعل
[illegible] المفعول [illegible]
[illegible]

لان الاكل اسم للفعل والماكول محل الفعل والفعل ليس اسما للمحل ولا دليلا عليه
لغة لكن الفعل لا يكون بلا محل فيثبت المحل مقتضى في حق ما تلفظ من الاكل ولا عموم
للمقتضى فيلغو نية الخصوص لانها لا تعمل فيما يثبت ضمنا اذ المقتضى فيما وراء
الملفوظ غير ثابت فيبطل **قوله** لان النكرة وقعت في موضع النفي المناسب ان
يقول في موضع الشرط لان الشرط مثل النفي في افادة العموم **قوله** فان قيل الخ
تقرير السوال انا سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له
لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان
دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة
في سياق بمنزلة ما لو صرح به نحو ان اكلت اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل
قوله قلت المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه
الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة
في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل
التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر
ثابت للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل
الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع والمرة وايضا
ذكر في الجامع الصغير انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق
ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم ويقبل التخصيص
فان قلت انه يحنث بالاكل كل ما كول لا معنى للعموم سوى هذا قال الجواب انما يحنث
لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله ان اكلت معناه ان وجد منه ماهية الاكل

وذلك يصدق بكل فرد من افراد الاكل **قوله** بخلاف لا اكل اكلا كان المناسب ان يقول
ان اكلت طعاما ليطابق المثال المتقدم في الابتداء بحرف الشرط الا ان يقال الشرط
كالنفي معنى ولا حجر في المثال والحاصل ان النية انما تعمل في المنطوق لا فيما يثبت ضمنا
ضرورة التصحيح **قوله** اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من
شرط ان يكون امرا شرعيا مشكل الخ واجيب بان الصحة الشرعية موقوفة على
الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على
اعتبار الماكول **قوله** الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام
شرعا او عقلا اقول اما على قول من لم يشترط ان يكون شرعيا فقط واما
على قول من يشترط فالاشكال غير مندفع **قوله** لكن يتعذر الفرق اي على هذا
التفسير الخ وقد تقدم الكلام على ذلك **قوله** الا ان دلالته على مصدر قائم بالموصوف
اذ كل اسم مشتق يدل على مصدر قائم بالموصوف كضارب فانه يدل على مصدر قائم
بالموصوف لا على مصدر قائم بالواصف والنية انما تعمل في طلاق هو فعل الزوج
وليس بثابت لفظا بل اقتضاء لتصحيح المنطوق القائم بالمرءة على وجه شرعي
لا اختيار لها في ثبوته فلا يقبل العموم **قوله** وانما التطليق امر شرعي الخ فان قيل
الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء ثابت بقوله انت طالق فيكون متاخرا
فكيف يكون ثابتا اقتضاء والمقتضى متقدم فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء
فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلاث اجيب بان هذا اللفظ وان كان
انشاء شرعا لكنه اخبار لغة وليس معنى كونه انشاء في الشرع انه نقل عن معنى
الاخبار بالكلية ووضع لايقاع الطلاق بحيث يكون مدلوله الحقيقي ذلك بل معناه

انه يتوقف صحة مدلوله اللغوي على ثبوت هذا الامر من جهة المتكلم فيعتبر الشرع اثباته
بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذا الامر لم يكن ثابتا وقد ثبت
بهذا اللفظ يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه
اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا تقع وفيه نظر
للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغة الحكم بنسبة خارجية ولا معنى للانشاء الا هذا
وايضا لا يوجد فيه خارجية الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة
من يحكم عليه باحدهما ولو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق
اصلا لانه توقيف امر على آخر وايضا كل احد يعرف فيما اذا قال للمطلقة الرجعية
انت طالق الفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن
الطلاق السابق الخ وبالجملة كونه من قبيل الانشاء ظاهر وثبوت الطلاق بطريق
الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا فتامله **قوله** لم لم تجز نية الثلث في المقتضى
بهذا الاعتبار وهو ان الثلاث واحد اعتباري وحاصل الجواب ان نية الثلاث
انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في
اللفظ كنية التخصيص فان قلت في قوله طلقتك مثل طلقي فهلا يصح نية الثلاث
قلنا لا لانه اخبار تقتضي وجود المخبر ضرورة ليثبت صدقه وهي ترتفع بالواحدة
لان المقتضى لا عموم له بخلاف طلقي فانه امر له اثر في ايجاد المامور به وهو الطلاق
فصار مذكورا حكما فيصح التعميم فيه **قوله** واما في قوله انت باين الخ جواب سوال
تقديره انتم قلتم ان المصدر الثابت من المتكلم امر شرعي فيكون ثابتا اقتضاء
فلم يصح فيه نية الثلاث فكذا الثابت بقوله انت باين امر شرعي فينبغي عدم صحة

نية الثلاث وتقرير الجواب ان ثبوت المصدر ههنا وان كان اقتضاء الا انه متنوع
في نفسه الى خفيف يقطع الملك دون الحل والى غليظ يقطعهما معا في حق الزوج
فلا بد من تعيين المراد بالنية اذ لا يمكن اجتماعهما معا فاذا نوى الكامل ثبت العدد
ضمنا لا قصدا ولا يصح نية الثنتين لانها عدد محض فلم تدع الضرورة اليه فلو نوا
ثبت ما تندفع به الضرورة وهو الاقل ونفي ما زاد عليه

فصل التخصيص

اعلم ان المص رح لما فرغ من الاستدلال الصحيح وهو الاستدلال بالوجوه الاربعة
شرع في بيان الاستدلال الفاسد لانه تقع الاحتياج الى علمه ايضا لدفع شبه
الخصوم وقدم الاستدلال الصحيح لكونه مطلوبا **قوله** المراد به الخ اي ليس المراد
من العلم ههنا المصطلح النحوي بل ما دل على الذات فقط سواء كان علما اصطلاحيا
كزيد قائم او اسم جنس كالماء وكالذهب بالذهب الحديث **قوله** لا يدل على
الخصوص المراد بالخصوص ههنا تفرد الحكم بالمنصوص عليه وهم الشافعي انما
نسب هذا الى بعض اصحابه كابي بكر الدقاق وابي حامد فاطلاق الشارح فيه
نظر **قوله** ويقال له مفهوم المخالفة هذا قسم من اقسام مفهوم المخالفة وعند
بعض اصحابه فانهم قسموا دلالة اللفظ الى مفهوم ومنطوق وقالوا دلالة
المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة
واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل
النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا
في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب وهو الذي سميناه دلالة
النص والى مفهوم مخالفة وهو ان المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به ويسمونه دليل

الخطاب وقسموه اقساما منها التخصيص بالذكر ويسمى مفهوم اللقب ومنها مفهوم
الصفة ومنها مفهوم الشرط وكلها عندنا من الاستدلالات الفاسدة قوله ثبت
اي الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة نص ورد في المنطوق وفي بعض الشروح
لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت ثابتا بدلالة النص او بالقياس قال بعض
المحققين يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة
الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب و
غيره ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة اذا كانت
بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس ان توقفت
قوله فوصفها بالسوم لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم يعني
لا يكون له مفهوم لوقوعه سؤال حادثة وعدم الوجوب في غير السائمة استفيد من قوله عليه السلام
ليس في العوامل والحوامل صدقة قوله كقوله عليه الصلوة والسلام الماء من الماء رواه
مسلم وابو داود وابن خزيمة وابن حبان من حديث ابي سعيد الخدري ورواه احمد
والنسائي وابن ماجه والطبراني من حديث ابي ايوب ورواه الطحاوي من حديث
ابي هريرة قوله فهم الانصار من هذا الحديث عدم وجوب الاغتسال بالاكسال
وهو عدم الانزال لفتور الشهوة وانكسار الذكر بعد الايلاج يقال اكسل الفحل
اي صار ذا كسل كذا في الفائق اذ المراد بالماء الاول في الحديث ماء الاغتسال وبالماء
الثاني ماء المني ويخيل الى ان لا غسل على سبيل الوجوب الا من المني قوله والا لزم
الكفر في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة انه يلزم من الاول ان غير محمد من الانبياء المتقدمين ليس برسول الله

وهو كفر ومن الثاني ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كفر لوجود البارى تعالى قوله
فان قيل انما يلزم ذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هاهنا ممنوع لجواز
ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا
طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه
الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله ولقائل ان يقول رسالة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
يمكن ان يجاب بان الاعتقادات لا يكتفى فيها دلالة الالتزام ولا يعول عليها بل لا بد
من التصريح فالملازمة صحيحة على ان موجب كلامنا في ان التخصيص بالذكر
يدل على نفي ما عداه ويلزم من دلالة ذلك واما الاستلزام المذكور فامر آخر ولو
اورد الاشكال بهذه العبارة وهو انه انما يلزم ذلك ان لو لم يدل الدليل على
وجوده وصحة نبوتهم لكان اولى قوله نحو قوله عليه الصلوة والسلام خمس من الفواسق
يقتلن في الحل والحرم الغراب والحداة والعقرب والفارة والكلب العقور متفق
عليه وفي رواية مسلم الحية بدل العقرب قوله وفيه رد لقول عبد الله الثلجي صوابه
ابي عبد الله فانه ذكر في التذكرة الوفية باعلام الحنفية الثلجي بالثاء المثلثة
والجيم محمد بن شجاع البغدادي ابو عبد الله تفقه على الحسن بن زياد اللؤلؤي صنف
التصانيف المعتمدة وحكيت اقواله وهو الذي علق فقه ابي حنيفة واحتج له واظهر
علله وقواه بالحديث وقال في الجواهر المضيئة الثلجي بفتح الثاء المثلثة وسكون
اللام واخره جيم محمد بن شجاع هكذا نسبته وصحفه بعضهم بالباء والحاء وهو غلط
قوله على قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين لم يوجد بهذا اللفظ ولكن اخرجه الطحاوي من حديث ابن عبد الله الانصاري

بلفظ العتاق بدلا من اليمين وقد غفل عنه ابن ماجه فقال واقاد ابو بكر المعافري
ورودها وانها لم تصح واخرجه اصحاب السنن الا النسائي بلفظ الرجعة بدلا عن اليمين
وحسنه الترمذي وصححه الحاكم واخرجه الحارث في مسنده من حديث عبادة بن الصامت
رفعه لا يجوز اللعب في ثلث الطلاق والنكاح والعتاق فمن قالهن فقد وجبن ولابن
عدي في الكامل عن ابي هريرة رفعه ثلاث ليس فيهن لعب من تكلم بشيء منهن
فقد وجب عليه الطلاق والعتاق والنكاح وفي اسناده غالب بن عبد الله و
هو متروك ولعبد الرزاق عن ابي ذر رفعه من طلق وهو لاعب فطلاقه
جائز ومن نكح ومن عتق ولعبد الرزاق ايضا عن عمر وعلي قالا ثلث لا لعب
فيهن النكاح والطلاق والعتاق موقوف وزاد في رواية عنهما والنذر والعفو عن
القصاص **قوله** من هذا القبيل اي من قبيل ما قاله العلامة النسفي من الجواب
قوله لان النص لم يتناوله اي ما وراء المخصوص فيه ارجاع الضمير الى غير مذكور
على ما لا يخفى لكن قد يقال المرجع قد يعلم من سياق الكلام فهو متعقل فههنا كذلك
رودها على **قوله** فكيف يوجب نفيا او اثباتا بتخصيص المعنى ان النص لما لم يتناول
ما عدا المنصوص عليه فمن المحال ان يثبت الحكم في غير المنصوص عليه نفيا واثباتا
وذلك ان تقول نحن لا نثبت الحكم قصدا بل نثبته ضمنا وكم من شيء لا يثبت قصدا
ويثبت ضمنا والجواب انا لا نسلم انه يصح ان يثبت ضمنا وانما يثبت الشيء في ضمن
الشيء اذا لم يكن بينهما منافاة وهي ثابتة بين النفي والاثبات **قوله** فنقول فائدته ان
ان يتامل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد وثوابه
ويجوز ان يكون الفائدة تعظيم المذكور واظهار شرفه والاهتمام بذكره والاعتناء به

غيره او ليكون المسمى اظهر من غيره واسبق الى اللسان كقوله عليه الصلوة والسلام من اعتق
شركا له من عبد فان العبد اسبق الى اللسان من الامة **قوله** فاقيم مقامه كما هو
شان احتياطات الشرع في ارادة الحكم على المظنة اذا خفيت المئنة فكان هذا
قولا منا بموجب العلة حيث اثبتنا المدعى بعد ما سلمنا دليل الخصم وهو الاستغراق
المفيد للحصر هذا اذا ورد مفهوم اللقب في نصوص الشرع اما اذا ورد في
عبارة المصنفين في العلمية فيفيد قصر الحكم على المذكور اتفاقا ولهذا اتفقت
كلمتهم على ذكر محترزات القيود الا ان قامت قرينة بخلافه فلا تغفله **قوله** والحكم
اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص اي الى موصوف بوصف خاص الخ ليس المراد
بالوصف النعت النحوي بل ما يفيد تقليل الاشتراك **قوله** او علق بشرط ويسمى
ذلك عندهم بمفهوم الشرط وقد اختلف العلماء في صحة الاحتجاج بهذين المفهومين
فذهب مالك وبعض اصحاب الشافعي واحمد وابو الحسن الاشعري وكثير من الفقهاء
والمتكلمين وابو عبيدة اللغوي ومن وافقهم على صحة الاحتجاج بمفهوم الشرط
بعض من لا يقول بصحة الاحتجاج بمفهوم الصفة كابن سريج وابي الحسن البصري
وذهب اصحابنا الى منع ذلك ووافقهم على ذلك القاضي ابو بكر الباقلاني
والغزالي والقفال وبعض المتكلمين **قوله** وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا الاية الطول الفضل والفتى والفتاة الشاب والشابة ويسمى العبد والامة
فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار لرقهما **قوله** اوجب
ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف واعلم ان جواز نكاح الامة عنده
متعلق باربعة شروط سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته وهو عدم

لان النص اذا ورد ابتداء
كان الكلام على عمومه
عرفنا دواعيهم

طول الحرة وكون الامة مؤنته وخشية العنت والزنا وان لايكون تحته امة اخرى
بنكاح او بملك يمين لان نكاح الامة عنده ضروري لما فيه من استرقاق الولد
والضرورة انما يتحقق عند استجماع هذه الشرائط وعندنا يجوز نكاح الامة
مع طول الحرة وسلب صفة الايمان **قوله** وحاصله الخ فان قلت ما ذكره قد يدل
على ان الحكم قد يتوقف على الوصف كالشرط والعلة في هذا المعنى اصل واقدم
فالحاقه بها اولى قلت بين الوصف والشرط جهة خاصة ليست في العلة فان العلة
لابتداء الايجاب لا للاعتراض على الموجب فصارت بمنزلة العلم فيتعلق بها
الوجود عند الوجود ولا توجب العدم عند العدم بخلاف الشرط فانه يوجب العدم
عند العدم عنده فكان الطلاق اولى **قوله** وان كان قبل وجوب الاداء لا
الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكاة وعندنا لا يجوز التكفير
قبل الحنث لعدم وجوب السبب لان سبب وجوب الكفارة هو الحنث والاضافة
الى اليمين مجاز لانها اضافة الى الشرط ولئن سلمنا ان اليمين سبب لكن لانم انها
تنعقد سببا قبل الحنث لان الحنث لكونه شرطا في معنى التعليق لعدم انعقاد السبب
قبل وجوده على ما تقرر لان التقدير ان حنث فعلي كفارة فيمنع التعليق اليمين
عن انعقاده سببا للحال **قوله** لان وجوب ادائه لا يغاير نفس وجوبه لان وجوب
ادائه اما نفس وجوبه او هما متلازمان فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب
الاداء ووجوب ادائه لا يثبت قبل شرطه وهو الحنث فكذا نفس وجوبه لا يثبت
واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء
كما في صلوة النائم والناسي ومن ثمه ذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب

البدني فان نفس لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها
فانها واجبة لوجوب السبب وليس بواجبة الاداء في البدني بل يظهر الاثر في حق
القضاء واما تعلق الوجوب في حق القضاء بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم
انما يطابق بالافعال دون الاعيان **قوله** لم يدخل على السبب وهو البيع بل
دخل على الحكم وهو الملك لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا ضرورة
انه تابع للسبب ثابت به فيما لزم السبب لزم الحكم واذا جعل داخلا على الحكم فينعقد
السبب في الحال ويتأخر الحكم عنه والحكم مما يحتمل التاخير عن السبب فكان جعله داخلا
على الحكم اولى تقليلا للخطر مع حصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع
بدون رضى صاحبه **قوله** بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات
ولقائل ان يقول الاعتاق من الاثبات لما تقرر من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة
الرق **قوله** وفرقه بين المالي والبدني باطل الخ اي فرق الشافعي بين المالي والبدني
في التكفير بجواز التقديم في المالي دون البدني منقوض بصوم المسافر رمضان
حال سفره فانه صحيح مسقط للفرض عنه مع انه لم يكن مخاطبا بوجوب الاداء اذ
هو منتظر الى ادراك عدة من ايام اخر **قوله** بخلاف حقوق العباد الخ حاصله
ان حقوق العباد تتعلق بالاعيان دون الافعال وحقوق الله تعالى بالعكس فلا يتم
قياس احدهما على الآخر فان قلت لو كان الفعل مقصودا في الواجب المالي لم يتأدى
الزكاة بالنائب كالصلوة واللازم باطل قلت المقصود حصول المشقة بقطع
طائفة وذلك يحصل بالنائب على ان الانابة فعل منه فاكتفي به عند حصول المقصود
بخلاف الصلوة فان المقصود منها اتعاب النفس بالقيام بالخدمة وهو لا يحصل بالنائب

قوله وعندنا التعليق بالشرط لا ينعقد سببا اى للحكم الا عند وجود الشرط
وحق حل العبارة المعلق من طلاق وعتاق ونحوهما بالشرط لا ينعقد ذلك
المعلق الذى هو كانت طالق سببا للحكم وهو وقوع الفرقة الا عند وجود الشرط
لان الايجاب كانت طالق مثلا لا يوجد الا بركنه وهو جوهر لفظه ولا يصح الا بشرط
والاهلية والمحلية بان يكون اللافظ بالغا عاقلا والمرأة فى النكاح او العدة ولا يقع
الا حكمه وهو زوال الملك عن المحل ولا يثبت الا فى محله وهو ممن يصح العقد عليها
من النساء وههنا اى فى الطلاق المعلق بالشرط الذى هو ان دخلت الدار
فقد حال بين الايجاب والمحل فمنعه عن الوصول اليه غير مضاف اليه اما الى المحل
لوجود الحائل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد ذلك المعلق سببا موجبا للحكم لان السبب
لا يكون طريقا الى الحكم ومفضيا اليه وقبل وجود الشرط ليس كذلك لانا نعتبر المشروط
مع الشرط شيئا واحدا بحيث يكون انت طالق من قوله انت طالق ان دخلت
الدار بمنزلة انت من انت طالق فما لم يتكامل اجزاء اللفظ لا يحصل حكمه والجزاء والكلام
واحد وكل منهما جزء بمنزلة المبتدأ والخبر عند اهل النظر لان الكلام هو الجزاء والشرط
قيد له كما يقول اهل العربية ومال اليه الشافعى قوله ولقائل ان يقول انه يشكل
تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روى فى الجواب ان هذا الحديث على الزهرى
والزهرى عمل بخلافه فدل على نسخه وعدم صحته ولئن صح فهذا محمول على التنجيز والتاويل
منقول عن التعليق فان الزهرى حمله على انه كان فى الجاهلية يعرضون النساء
على الرجال فيقولون هن علينا حرام فقال عليه الصلوة والسلام لرد هذا الكلام
لا طلاق قبل النكاح قوله وفى ان عمل الشرط عندنا فى منع السبب اعلم انهم

انما جعلوا اثر التعليق فى منع السبب لا الحكم قصدا تهربا عن تراخى الحكم عن السبب
وفيه شىء فان الحكم قد تراخى عن السبب كما فى البيع بشرط الخيار والتدبير المعلق
بالموت قوله فى ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا بل هو مظهر للحكم كقول الرجل
طلق من اتى السليطة او اعتق عبدى الصالح قوله وثمرة الخلاف يعنى فى هذا الموضع
الثالث وبعض الشراح جعل هذه الثمرة قسما برأسه من مواضع الخلاف وجعل الموضع
الرابع متفرعا على الموضع الثالث لا قسما برأسه والكل قريب قوله المعلق بالشرط
كالمنجز عند وجود الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام
تنجيزا فى هذه الحالة قوله قلت الخ تقرير الجواب انه لما صح التعليق فى حالة الصحة شرعا
ترتب عليه موجبه بعد وجود الشرط وجعل كالمنجز حكما ضمنا للتعليق المعتبر شرعا
بخلاف تنجيز المجنون قصدا الان كلامه غير معتبر شرعا والحاصل ان التكلم من الحالف
يوجد عند التعليق فيراعى اهلية التكلم فى ذلك الوقت والوصول الى المحل عند
وجود الشرط فيراعى وجود المحل فى ذلك الوقت وبالجملة المجنون فيه اهلية الايقاعات
الحكمية كايقاع الفرقة بالجب والعنة واباء ابويه عن الاسلام عند عرضه عليها اما اذا
اسلمت زوجته كايقاع العتق عليه عند ذى رحم محرم منه قوله المعلق الى المطلق
هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هى هى هو معنى قولهم المطلق هو المتعرض
للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات وان شئت فقل هو الشايع فى جنسه
بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة مندرجة تحت امر مشترك من غير
شمول ولا تعيين نحو فتحرير رقبة والمقيد هو اللفظ الدال على الماهية من حيث ما
بتشخصها وان شئت فقل هو الذى اخرج عن الشيوع بوجه ما نحو فتحرير رقبة مومنة

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال
على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة والخاص هو الدال عليها مع التعرض
للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وبعضهم فرق بين المطلق والنكرة
بان الدال على الماهية مع وحدة متعينة هو النكرة وعلى الماهية فقط هو المطلق
والاظهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في اصطلاح الاصوليين لان تمثيل العلماء
المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق **قوله** يحمل على المقيد يعني انه تقييد المطلق
قوله كما صح له عليه الصلوة والسلام في خمس من الابل زكاة اخرجه الاربعة الا النسائي
من طريق سفيان بن حسين عن الزهري عن سالم عن ابيه بلفظ في خمس من الابل
شاة **قوله** على قوله عليه الصلوة والسلام في خمس من الابل السائمة زكاة اخرجه النسائي
وابو داود عن سليمان بن ارقم عن الزهري عن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم
عن جده بلفظ في خمس من الابل السائمة شاة **قوله** فهذه خمسة اقسام جعلها بعض
الشراح اربعة واسقط اتحاد الحكم وتعدد الحادثة وبعضهم جعلها اربعة ايضا واسقط
تعدد الحكم والحادثة وجعلها صاحب التحقيق ستة حيث قال ثم ورود المطلق والمقيد
على وجوه اما في السبب والشرط او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا او نفيا كقوله
لا تعتق عبدا او لا تعتق عبدا كافرا او في حكمين في حادثة واحدة او في حكمين في حادثتين
او في حكم واحد في حادثتين انتهى ولقائل ان يقول لا وجه لاعتباره النفي قسما برأسه
اذ لا وجود للنفي في الاحكام الشرعية فيما نحن فيه وان اعتبر بطريق الفرض فلا وجه
لتخصيصه باتحاد الحكم والحادثة بل ينبغي جريانه في جميع الاقسام فتبلغ الاقسام اثني
عشر باعتبار جعل السبب والشرط فيهما قال بعض المحققين ولا يخفى ان هذا يعني اتحاد

الحكم

الحكم والحادثة من قبيل العام مع الخاص لا من المطلق مع المقيد **قوله** وقسم منها
لا يجب الحمل فيه بالاتفاق ولك ان تقول نفي الوجوب لا يستلزم نفي الجواز مع ان
الحمل لا يجوز في هذا القسم بالاتفاق فالاولى ان يقول لا يجوز والجواب انه اذا عدم
صفة الوجوب لا يبقى صفة الجواز كما تقدم **قوله** ذهب بعض اصحاب الشافعي
الى الحمل ايضا وذهب اصحابنا الى عدم الحمل **قوله** والشافعية على وجوبه لكنهم
اختلفوا في كيفية الحمل فقال بعضهم الحمل بموجب اللغة وقال اهل التحقيق بقياس
مستجمع للشرائط **قوله** وهو ليس على اطلاقه لانه اذا تعدد الحكم والحادثة لا حمل
بالاتفاق مع ان عبارة المتن لا تشمله لان قوله وان كانا في حادثتين صادق
بتعدد الحكم واتحاده **قوله** لما مر من اصله وهو ان الحكم اذا اضيف الى مسمى
بوصف خاص كان دليلا على نفيه عند عدم الوصف لا يقال هذا تعدية الى ما
فيه نص بالابطال لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد فصار المحل في حق الوصف
خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجز حمل المقيد على
المطلق لان المقيد ناطق في حمله على المطلق الذي هو ساكت بالقياس ابطال
للقيد المنطوق به فلا يجوز **قوله** ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص
باسم العلم ليس بقيد لكن ان تقول هذا مخالف لما تقدم من ان التنصيص على
الشيء باسم العلم يدل على الخصوص عند البعض وفسر الشارح البعض بالشافعي
وغيره واذا كان كذلك فيوجب العدم عند العدم كما يوجب الوجود عند الوجود
وح لا يتم هذا التعليل للشافعي بالنسبة الى ما مر من اصله ويمكن الجواب بان كون
التنصيص باسم العلم يدل على الخصوص انما هو قول بعض اصحابه كابي حامد وابي بكر

الدقاق كما تقدم وليس هو قول الشافعي فان قلت القايل بالجمع في الحادثتين
بالقياس انما هو بعض اصحاب الشافعي لا الشافعي قلت يحتمل ان يكون هذا البعض
غير ذلك البعض قوله ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض فيه للعدم عند العدم
هذا استدرك وكان ينبغي ان يذكر بعد قوله حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم
واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص الخ قوله واذا لم يثبت العدم في محل
المنصوص لا يمكن تعديته بالقياس لان العدم الاصلي ليس بحكم شرعي لتحققه
قبل الشرع قوله لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى
كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين فان كفارة القتل عتق رقبة مؤمنة
وفي كفارة يمين عتق رقبة مطلقا قوله لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم
والتسهيل في آخر كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فان الصوم مقيد بكونه
قبل المسيس والاطعام مطلق عن ذلك قوله الا ان يكونا في حكم واحد ان
هذا الذي ذكره من حمل المطلق على المقيد عندنا انما هو على اختيار صاحب الميزان
واما على اختيار الفحول فليس هذا تقييد المطلق بقيد المقيد بل هو زيادة على
النص بالمشهور وهو قراءة ابن مسعود رض والفرق بين المعنيين ان التقييد لا يقتضي
نسخ الاول بل يدل على ان المراد من الاول هو المراد من الثاني والزيادة تقتضي نسخ
الاول بمعنى فلا يبقى للاول مراد كما كان وبهذا اندفع ما قيل تقييد المطلق نسخ عندكم
للاطلاق وهو لا يجوز بالمشهور بل بالمتواتر فتدبر قوله لان الحكم وهو الصوم الواحد
لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه قوله وقراءة ابن مسعود رض مشهورة
تلقتها الامة بالقبول حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى بخلاف قراءة ابي

قدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يراد بمثلها على النص
والشافعي رح انما لا يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة فالمتتابع
المتفق عليه قوله عليه الصلوة والسلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي صم شهرين
متتابعين قوله المتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد
وههنا ليس كذلك فانهما اعتباريان واحدهما وجودي وهو التتابع والآخر عدمي
وهو عدم التتابع ولا يبعد ان يكون من تقابل العدم والملكة او تقابل التضاد
المشهور قوله من قبيل ذكر الخاص وارادة العام اراد بالخاص المتضادين وبالعام
المتقابلين لانهما يصدقان على المتضادين والمتضايفين والعدم والملكة والايجاب
والسلب قوله في صدقة الفطر ورد النصان هذا جواب سوال ورد على المسئلة
السابقة وتقريره انكم عملتم بالقراءتين في اخراج صوم الكفارة متتابعا ومتفرقا الا انكم
بالحديثين في صدقة الفطر واوجبتموها على المسلم والكافر وحاصل الجواب ان الحديثين
وردا في حكم واحد يستحيل اتصافه بوصفين معا فوجب الحمل وامّا في الفطر فان احدهما
يجعل الرأس المطلق سببا والآخر يجعل رأس المسلم سببا دون الحكم والعمل بالسببين في
اثبات حكم واحد ممكن على سبيل البدل واما ثبوت الحكم بالوصفين المتقابلين فليس
بممكن فافترقا فان قلت قد حملتم المطلق على المقيد فيما اذا كانا في السبب او الشرط
وهو قوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادّا
حيث قالوا لا يجري التحالف بينهما حال هلاك السلعة قلت نفي التحالف عند الهلاك
لم يكن بالحمل بل باشارة النص فان قوله ترادّا يدل على قيامها اذ التراد لا يتصور
الا حال قيامها فلم يكن مطلقا بل مقيدا بما دل عليه النص الآخر قوله قوله عليه الصلوة

والسلام ادوا عن كل حر وعبد رواه ابو داود وعبد الرزاق والطبراني والحكم
عن عبد الله بن ثعلبة بن صغير عن ابيه وقوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل
حر وعبد من المسلمين متفق عليه من حديث ابن عمر رض بلفظ فرض رسول الله صلى الله عليه
والسلام زكاة الفطر من رمضان صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر او عبد
ذكر او انثى من المسلمين قوله ولقائل ان يقول معنى هذا الجواب انا لا نسلم ان
العمل بالنصين في صوم الكفارة ممكن كصدقة الفطر لان المطلق يوجب اجزاء غير المقيد
لموافقة المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المامور به فالتتابع واجب
بالنص المقيد لا مستحب والحكم الواحد يستحيل اتصافه بالصفتين معا بطريق الوجوب
كصدقة الفطر قوله هذا جواب عن الشافعي اي جواب عما قاله بعض اصحابه
من حمل المطلق على المقيد بالقياس وابتداء بالمنع المجرد كما هو دأب المناظرة قوله
قد يكون علة مثل في الابل السائمة زكاة وقد يكون اتفاقية نحو حبشي اسود وكقوله تعالى
النبيون الذين اسلموا وقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فتامل قوله ولئن سلمنا
انه بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب النفي هذا بناء على قاعدتنا لا على قاعدة الخصم فانه
تقدم ان الشرط عنده يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود
فهذا التسليم لا يضر الخصم بل يثبت به مدعاه قوله لان محل النزاع اي الشرط
في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف
عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه
شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او
خارجا سواء كان علة للجزاء نحو ان كان الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا نحو ان كان

النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك نحو ان دخلت الدار فانت طالق ومحل
النزاع هو الشرط النحوي وظاهره انه لا يلزم ان يكون الحكم موقوفا عليه فلا يلزم
من انتفائه انتفاء المعلق عليه اذ يمكن ان يقع الطلاق عند انتفاء الملزوم لانه
قد يجاب بانه اذا اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع
في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم
القطع ولقائل ان يقول الواقع بسبب آخر غير المعلق بالشرط والمعلق به
لا يمكن وجوده بدونه والكلام فيه قوله ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة
ولا تاثير للعلة في عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى لان العلة لابتداء
الايجاب لا غير من غير تعرض للنفي عند عدمها فلا يلزم من عدم العلة المعينة عدم
نوع الحكم للشرط الذي هو دونه بل عدم الحكم بناء على العدم الاصلي لا حكما شرعيا
بناء على عدم الشرط هذا ولقائل ان يقول انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم
علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وح يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان
المفهوم قطعي وحاصله ان الكلام انما هو في وصف خاص مقيد لاسم عام تعلق به
الحكم لا في مطلق الوصف وح يلزم من عدمه العدم قوله ولان العدم ليس بحكم شرعي
اي عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد ليس حكما شرعيا فلا يمكن تعديته بالقياس
ولقائل ان يقول النفي اذا كان مدلول اللفظ كالاثبات يكون حكما شرعيا فامكن
تعديته بالقياس ضرورة والقيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره عند الخصم
فيكون العدم حكما شرعيا فامكن تعديته بالقياس الى الغير على ان للخصم ان يقول المعدى
هو وجوب القيد لا عدم اجزاء غير القيد فتامل قوله فيقتصر عدم الحكم العدم

القيد على مورد النص يعني عدم جواز المطلق عند عدم الوصف لكونه غير مشروع
على ما كان قبل ورود المقيد لا لان المقيد نفاه فعدم جواز اعتاق الرقبة الكافرة
لانها لم تشرع كفارة لا لان عدم قيد الايمان دل على عدم جوازه لانه ساكت عنه وحينئذ
فلا يمكن تعديته عدم الجواز الى كفارة غيره اذ لا يخفى ما في قوله عدم الحكم لعدم المقيد فتنبه له
قوله ولئن كان اي لئن سلمنا انه يمكن تعديته فانما يصح الاستدلال بالقيد والتمسك
به على غيره الذي لم ينص عليه قيد وهو المطلق ان لو صحت المماثلة بينهما وبين القتل
في المعنى الذي تعلق به الحكم وليس الامر كذلك لفوات المماثلة بينهما في السبب قوله
الكفارة تجب في القتل العمد واليمين الغموس يعني عندكم يا شافعية واما ذكر الغموس
مع العمد والمنعقدة مع الخطا لكن الغموس فيه تعمد الكذب وشان المسلم ان لا يحنث
في المنعقدة الا لخطا او نسيان فناسب المقابلة قوله ولقائل ان يقول الاثم
ان القتل العمد اعظم الخ الجواب انه لا احد يخالف في ان القتل العمد اعظم من اليمين
وكذا الخطاء والتحقيق ان يقول التفاوت بين القتلين اما ان يكون ثابتا اولا
فان لم يكن ثابتا فصح ما ذكرنا ان القتل اعظم وان كان بطل قوله لان الكفارات
جنس واحد على انه لا تفاوت بين كفارتي القتلين عندكم وتساوي الموجب دليل
تساوي الموجب وقد سلمتم ان القتل العمد اعظم من اليمين فلزم ان يكون القتل الخطاء
كذلك يعضده قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس
التي حرم الله الا بالحق قرن القتل مطلقا مع الشرك وهو امارة التغليظ و
ان كان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم للنصوص الواردة بالتغليظ في القتل
دون غيره قوله على ان قوله عليه الصلوة والسلام خمس من الكبائر وعد منها

القتل يدل على انه ليس باعظم قلت المراد انه من جملة اعظم الكبائر والكبيرة المطلقة
هي الكفر اذ لا ذنب اعظم منه والقتل يليه في الاعظمية وغاية ما فيه انه ليس باعظم مما
عد معه مطلقا ولا يمتنع ان يكون اعظم من غير ما عد معه والغموس لم يذكر فيها فيكون
اعظم منه روى الخطيب في كفايته من حديث ابن عمر رض الكبائر تسع الاشراك
بالله تعالى وقتل نسمة والفرار من الزحف وقذف المحصنة واكل الربوا واكل مال
اليتيم والالحاد في المسجد والذي يستسحر وبكاء الوالدين من العقوق واخرجه
البخاري في الادب المفرد عند ملك موقوفا عليه واخرج البخاري ومسلم من حديث ابي
هريرة رض اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم
الله الا بالحق واكل الربوا واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات
ولقائل ان يقول يرد قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل فتامل قوله هذا جواب عما
يرد نقضا علينا وحاصله ما بالكم حملتم المطلق على المقيد وانتم لا تقولون به لو
في حادثة واحدة اذا دخلا في السبب والشرط فاجاب ان كلا من القيدين لم
يوجب نفي الحكم عما عداه مقيده ولكن السنة المعروفة اوجبت نسخ الاطلاق قوله
وهو قوله عليه الصلوة والسلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة
وهذا الحديث وان لم يرد بهذا اللفظ للمحدثين فقد روته الفقهاء واحتجوا به وهو
اثبات فيما يحتجون به فلا يضرهم عدم اطلاع غيرهم ولكن ورد من حديث
علي رض ليس في العوامل شيء اخرجه ابو داود واخرجه عبد الرزاق مختصرا موقوفا
والدارقطني والطبراني من حديث ابن عباس رض ليس في العوامل صدقة وهو
وان ضعف سوار بن مصعب فقد اعتضد وتوجه العمل به وورد من حديث جابر

مرفوعا ليس في الخضروات صدقة اخرجه الدارقطني واسناده حسن واخرجه عبد الرزاق بالمسند المذكور موقوفا وهو اصح **قوله** قلت الخ كان المناسب ان يقول قلت المراد ما هو المصطلح واعلم ان العوامل تصدق على الحوامل فاكتفى عنها بنفي عنها **قوله** او نقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر في المطلق والمقيد لما تعارضا بقي السنة المعروفة والامر بالتثبت في نبأ الفاسق سالما عن المعارض فعملنا به فسقطت النصوص المطلقة ثم سلمت النصوص المقيدة فعملنا بها ايضا ولا يخفى ان الجواب الاول هو الظاهر فلا حاجة الى العدول عنه بما لا يساعد عليه الاطلاق الى ما ليس بمتعارف اذ هو بعينه لا يجد مثلها في مقام البيان **قوله** لاقترانه بالصلوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه يقتضي عدم وجوب الزكوة على من لا يجب عليه الصلوة والصبي لا يجب عليه الصلوة فلا يجب عليه الزكاة عملا بمطلق الشركة المقتضية للمساواة في الحكم وذلك ان يقول الزكاة لا تجب على الصبي عندنا ايضا بعدم وجوب الصلوة لقول ابي بكر رضي الله عنه تجب والله لاقاتلن من فرق بين الصلوة والزكوة وهذا لانه اذا اوجبت الزكاة دون الصلوة تلزم التفرقة لا محالة فقد قلنا بالفرق في الحكم هنا ومن ثم قال بعض المتأخرين من الاشياخ نحن لا نقول بالقران الا في هذه الآية والجواب ان عدم الوجوب على الصبي يثبت بقوله عليه الصلوة والسلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث فدل على نفي الوجوب وما دلة اخر عقلية فتفطن لذلك **قوله** قلنا عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة في اللغة قال بعض المحققين لو كان العطف يوجب الشركة لا يخلو اما ان يوجبها باعتبار ذاته او باعتبار معنى آخر فلا كلام الاول

بعدم الاشتراك في المعطوفات بلا ولكن وبل مع وجوب العطف ولا ثم الثاني ايضا اذا لم يكن ذلك المعنى احتياج المعطوف ممن ادعى الاحتياج فعليه البيان واقامة البرهان **قوله** لان الشركة انما وجبت في الناقصة لافتقارها الى ما تتم به من الخبر لان الاصل في الكلام الاستقلال بنفسه والانفراد بحكمه اذ في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة جبر النقصان كما في الجملة الناقصة بخلاف التامة **قوله** اذ لو كان غرضه الشركة في التعليق لما ذكر الخبر بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث في حق زينب وتعليق نفس الطلاق في حق عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدي حر فاذا وجد الشرط تطلق الاولى ثلاثا والثانية واحدة لا يقال لم لا تشاركها في الثلث كما تشاركها في التعليق لانا نقول لما اعاد ذكر خبر الثانية دل على انه لم ينعقد مشاركتها الاولى في وصف الحكم اذ لو كان مراده ذلك لقال وعمرة فقط على ان الشركة في الثلث لا يمكن اذ الطلاق لا يتجزى وتكميله يتبين في حق كل منهما لو ضمّ في الاولى وهو وقوع الثلث **قوله** والعام اذا خرج الجزاء الخ من جملة التمسكات الفاسدة ما قال بعضهم ان العام يختص بسببه مطلقا وعندنا مطلقا فلا بد من تحرير موضع الخلاف ليتميز ما هو المتفق عليه عما هو المختلف فيه ولهذا قسم المص على اربعة اقسام وذكر ان الخلاف في القسم الاخير **قوله** كقول من دعي الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر الاولى عدم ذكر فقال وكقولك لآخر انك تغتسل الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال

اي يتصرف الى الاغتسال المذكور ويحنث حتى لو اغتسل غير جنابة لم يحنث

اعلم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب عندنا خلافا للشافعي ومالك والمزني فانهم خصصوا العام بالسبب

الكلام العام الوارد بسبب خاص اما ان كان خاصا بصيغة او ذكر الكلام العام وسبب الوارد من سؤال سائل او وقوع حادثة جعل العموم ارتفاقا او ذكر ان في قسمته منها يختص العام بالسبب الا بالاتفاق بمعنى انه لا يثبت الحكم في الاولين وفي غيره الا بنص اخر او بدلالة او بقياس عليه وفي الرابع اختلاف

ان اغتسلت الليلة فعبدي حر **قوله** او لم يستقل بنفسه في افادة المعنى
بل احتاج فيها الى ضميمة غيره مثل نعم وبلى نحو ان يقول الانسان اكان لي عليك
كذا فيقول نعم او يقول اليس لي عليك كذا فيقول بلى ثم ان موجب نعم تصديق
ما قبله من كلام منفي او مثبت استفهاما كان او خبرا كما اذا قيل لك قام زيد
او لم يقم او اقام زيد او لم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعد
الهمزة وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل في جواب
من قال لم يقم زيد او الم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام فاذا قال الرجل لآخر
اليس لي عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون
اقرارا لانه في الاستفهام تصديق لما بعد الهمزة فكان معناه ليس لك علي
الف درهم ولهذا قالوا لو قيل في جواب قوله تعالى الست بربكم نعم مكان بلى
لكان كفرا اذ يصير معناه لست بربنا وهو كفر ولو قال رجل لآخر الست طلقت
امرأتك فقال بلى لا تطلق ولو قال نعم يقع الطلاق كذا في الخلاصة ولو قال
اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون
اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين
نعم وبلى في جنس هذه المسائل ويكون الكل اقرارا يلزمه القاضي بالمال في المسئلة
في الوجهين تغليبا للعرف على اللغة اليه اشير في المنتقى وهكذا في شرح المقدمة لابن
الحاجب **قوله** يخص العام بسببه اتفاقا اي في هذه الصور الثلث لانه لما جعل
لما تقدمه كان حكما له والمتقدم سببه والحكم يختص بالسبب بلا خلاف لان الحكم لا يثبت
بدون علة لا يبقى بدونها مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا الى علة

اخرى اليه اشار شمس الائمة واورد عليه بان بقاء الحكم قد يستغني عن بقاء
السبب اجيب بان المراد من ذلك سبب النزول مثل بقاء حكم المخافة في صلاة
النهار والرمل في الحج وهو ممنوع المخصوص لبقاء الملك بعد زوال البيع وبقائه
بعد زوال الهبة وغير ذلك **واجيب** بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت
كالجواهر على ان النبي عليه الصلوة والسلام انما فعل المخافة والرمل بعد زوال السبب
تذكير النعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها ولئن سلم انه لم يكن كذلك فهو غير معقول
المعنى فلا يقاس عليه **قوله** واما الثاني فلان كلامه اي المجيب مبني على كلام
الداعي فصار ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله
فاذا نواه صدق ديانة وقضاء **قوله** لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال
المطابقة من شرط الجواب **قلنا** ان اردتم بالمطابقة المساواة فممنوعة لمجيء الزيادة
في فصيح الكلام كقوله تعالى هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها
مآرب اخرى في جواب قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى مع حصول الكفاية
بهي عصاي وفي قوله عليه الصلوة والسلام هو الطهور ماؤه والحل ميتته في جواب
السؤال عن جواز التوضي بماء البحر وان اردتم بها الكشف عن السؤال وبيان
حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لحصوله مع الزيادة **قوله** لان نحو رحم ليس بعام وكذا
سجد لان المذكور فيهما الفعل ولا عموم له والمصدر الذي دل عليه الفعل واقع في
الاثبات ولا عموم له وكذا بلى ونعم ليسا بعامين لان العام اما ان يكون لفظا
او معنى لا لفظا وهما ليسا من القبيلين **قوله** بسببه لاحتمال انه قتل ردة او
قتل او زنا او سيأ اوزني بعد احصان وكذا قوله فسجد يحتمل ان يكون وقع للتلاوة

او لقضاء المتروكة او للسهو **قوله** لانواع الكلام اى من الايجاب والسلب والاستفهام
ونحوها وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذى دل عليه الكلام نكرة فى
سياق النفى لان الشرط فى معنى النفى فتعم **قوله** والاشبه فى الجواب ان يقال الخ
وهذا الكلام ظاهر حسن ليس منه عند الشارح وانما اخذه من بعض الشراح والعبارة
الصحيحة ان يقال والعام او المطلق اذا خرج الى التخصيص او يقيد بسببه وان اجرى
العام على قدر الجواب يخصص بالسبب **قوله** كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فانه
يجب عنده اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال واحد حتى لو اخذ الصدقة
من نوع واحد حصل الامتثال وهو المختار عندنا لان الجمع المضاف يفيد العموم
على ما عرف فى بحث العام فيكون المعنى خذ من كل نوع من انواع اموالهم صدقة
فلا يحصل الامتثال الا باخذ صدقة من كل نوع فيتعدد الصدقة بتعدد انواع
المال ولنا ان الصدقة نكرة فى سياق الاثبات فلا تعم فيكون الثابت بها صدقة
واحدة مضافة الى الاموال فاذا اخذ صدقة واحدة من مجموع الاموال كان اخذ
الصدقة واحدة من جملتها اذ لو اخذ جزء منها فيصدق باخذها انه اخذ من جملتها
فيكون ممتثلا به **قوله** وعندنا تقتضى الخ اى مقابلة الجمع بالجمع تقتضى مقابلة
الآحاد بالآحاد كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم اذ المعنى ان كل شخص
يضع اصبعا واحدا من اصابع يده فى اذنه لا ان يضع مجموع اصابعه فيها او
فى غيرها من آذان القوم وعورض بالاصل بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة
فان ثمانين جمع قوبل بالجمع مع انه ليس كذلك بل لكل واحد ثمانين لانا نقول
لا نسلم ان ثمانين جمع بل هو اسم للعدد المخصوص لان المراد من الجمع ليس الجمع المصطلح

واجيب بانه انما يلزم ذلك ان لو كان عدد الاشخاص ايضا ثمانين وليس كذلك
قوله وقيل الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده هذا قول اكثر اصحابنا واصحاب
الشافعى واصحاب الحديث مطلقا سواء كان له ضد واحد كالايمان او اضداد كالقيام
فقوله فيكون الامر بالشىء نهيا عن الاضداد يعنى ان كان له اضداد لوقوع النكرة فى
موضع النفى وهو النهى المقتضى اذ النهى معناه النفى **قوله** وعندنا الامر بالشىء
يقتضى كراهة ضده هذا اذا لم يفت المقصود بالامر بفعل الضد كالامر بالقيام
فان فات بفعله يكون حراما كالافطار بالنسبة الى الصوم وكالامر بالصلوة عند
ضيق الوقت **قوله** يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة هذا ان لم يفوت
عدم الضد المقصود بالنهى وان فوته كالايمان بالنسبة الى الكفر ففعل الضد يكون
واجبا والمراد بالضد ما كان مستلزما لترك المامور به فلا يلزم ان ترك
المامور به يكون ضدا له لان الامر متضمن النهى عنه بلا نزاع والفرق بين موجب
ومقتضى ان الاقتضاء يستعمل فى غير الملفوظ والايجاب فى الملفوظ فهو اقوى
قوله فى نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجة النهى هذا توجيه ما اختاره المصنف
تقريره ان طلب الوجود بالامر يقتضى طلب انتفاء ضده فكان ينبغى ان يثبت الحرمة
فى الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا يثبت به الحرمة
قوله يسمى اقتضاء شبهه بالاقتضاء المصطلح من حيث ان كل واحد منهما ثابت
بالضرورة فلذلك يثبت موجب الامر والنهى هنا بقدر ما يندفع به الضرورة وهو
الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر ما يندفع به الضرورة وهو صحة الكلام
قوله فاذا لم يفوته كان يكره لا حراما وذلك لان الثابت بطريق الاقتضاء

ثابت بالضرورة فيتقدر بقدرها فاذا اندفعت بالادنى وهو الكراهة لم يجز القول
باثبات الاعلى وهو الحرمة وح يحمل الكراهة فى قوله يقتضى كراهة ضده على الكراهة
بالمعنى الاعم من الحرمة وما يقرب منها ليكون المعنى انه يقتضى كراهة كراهة هى
التحريم ان فات المامور به بفعل الضد وان لم يفت به لم يكره بتلك الكراهة
ولكنه يكره كراهة تقرب من التحريم اذ كل حرام مكروه ولا ينعكس ولا محذور فى تبدل
الاوصاف تبدل الاعتبار قوله ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لان الامر
لم يوضع للتحريم وانما يثبت التحريم ضرورة على ما بينا قوله فيندفع بهذا الجواب
قول صاحب الميزان ان ترك الصلوة حرام يعاقب والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون
الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده وفيه شئ فان المكروه قد يعاقب عليه اذا كانت
الكراهة للتحريم قوله لان ترك الصلوة مفوت للمامور به هذا التعليل للدفع
لا مقول قول صاحب الميزان قوله والمعاقبة هنا ليس باعتبار فعل العبد الخ هذا على
تقدير التسليم يعنى سلمنا ان ترك الصلوة حرام ويعاقب عليه والمكروه لا يعاقب
عليه فكيف يثبت العقوبة بمباشرة فعل مكروه قوله وان لم يفوت كان مكروها
هذا قسيم قوله فاذا فات وكان ينبغى ايلاؤه ذكر صاحب الكشف بعد تحقيق هذا
الاصل فقال ثم سياق هذا الكلام يشير الى ما ذهب اليه القاضى فى التحقيق لانهم بنوا
حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما بناه الشيخ يعنى فخر الاسلام فلا يظهر الخلاف
معهم الا فى الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصلوة
فلا يحرم الضد الا عند تضييق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون
مكروها على ما اختاره الشيخ فاما الامر المطلق فعلى التراخى عندنا كالموسع وعند بعضهم

على الفور كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره
الشيخ وعند بعضهم القائل بالفور يحرم الضد لفوات المامور به فالخلاف فى التحقيق
راجع الى ان الامر المطلق هل هو على الفور ام على التراخى ولم ينكشف لى سر هذه
المسئلة انتهى كلامه قال بعض مشايخنا يمكن ان يقال انما نشأ هذا الاشكال باعتبار
انه حمل التفويت على التفويت عن الوقت كما ظهر من كلامه ولكن الذى ظهر من
كلام فخر الاسلام انه اراد بالتفويت ما يكون مخلا بركن من الاركان او بشرط من
الشرائط اعم مما ذكره وذلك غير منحصر على المضيق فانه يتحقق تارة فى المضيق
وتارة فى الموسع بعد الشروع فانه اذا شرع فى الواجب الموسع فى اول الوقت
كاول الظهر مثلا يتعين عليه الاداء لتقرر السببية فيما يلى ابتداء الشروع فيحرم
عليه افساده لان ابطال العمل حرام فى التطوع بعد الشروع حتى وجب اتمامه
والقضاء بافساده ففى الفرض اولى ففى كل شئ يكون مفوتا ومفسدا لهذا
الفرض الذى يشرع فيه كالافعال المنافية للصلوة يكون حراما وما لا يكون مفوتا
له كالقعود يكون مكروها فعلم ان التفويت تارة يكون فى المضيق والاخرى
فى الموسع بعد الشروع فظهر ان هذه المسئلة ليست براجعة الى مسئلة الفور والتراخى
انتهى والجصاص جعله مضافا الى نفس الامر وهو اى الامر لا يصلح لذلك اى اضافة
التحريم اليه لان الامر ليس موضوعا للتحريم فلا يفيده فالاولى ما قاله فخر الاسلام لما
كان على التراخى لم يجعل كذلك اى لا يحرم ضده لعدم التفويت ولكن يكره على ما
اختاره الشيخ فان قيل ما ذكره المص من المذهب يقتضى ان يكون ضد
الامر المطلق مكروها وليس كذلك فان تاخير الزكوة ليس بمكروه فالجواب انا لا نسلم انه

ليس بمكروه فان الكراهة عبارة عن طلب ترك فعل يصير تركه سببا للثواب وح لا شك
ان ترك تاخير الزكاة سبب للثواب ولئن سلم انه ليس بمكروه فذاك انما هو باعتبار
قيد الاطلاق ونحن لم نجعل الامر مستلزما للكراهة حتى يلزم انفكاك الملزوم
عن اللازم وانما جعلناها ضروريا ثابتا مقتضيا فجاز ان تتخلف عنه حيث لم تكن
موضوعة ولا لازمة قوله لقوله عليه الصلوة والسلام لا يلبس المحرم القباء ولا
القميص ولا السراويل متفق عليه من حديث ابن عمر رض قوله لانه لما نهى عن لبس
المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط ولقائل ان يقول نحن لا نقول بمفهوم المخالفة
في الادلة فكيف ثبت لبس غير المخيط ويمكن ان يجاب بان هذا ليس من
المفاهيم الممتنعة عندنا فانها محصورة في مفهوم اللقب والشرط والصفة و
ليس هذا واحدا منها تامل قوله فيثبت سنية لبسها اي يثبت بهذا
الامر الضمني سنية لبسها لانه ادنى ما تقع به الكفاية فلا يتعداه الى ما فوقه عملا بمقتضى
الضرورة ولقائل ان يقول لا نم ان لبس الازار سنة لانه يستر عورته به وستر العورة
فرض ح ينبغي ان يكون فرضا ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون بانفراده واجبا
ومع الانضمام الى شيء آخر سنة فيكون لبس الازار سنة وواجبا باعتبارين
وان فوته كان واجبا وضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس ماسيا اولا
وعدم الترك مفوت للمنهي عنه اعني لبس المخيط ضرورة فينبغي ان يكون فرضا لكن
هذا مبني على ان الضد يكون وجوديا وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين لكن ههنا
لبس الازار والرداء ضد لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار
قوله قلت الخ حاصله انه لم يرد بالسنة ههنا ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو ما فعله

رسول الله عليه الصلوة والسلام او قاله لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد
ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب من حيث انه يفعل بلا ترك قوله ولهذا اي لهذا
الاصل باعتبار الشقين وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده اذا لم يكن
مفوتا للمامور به ويقتضي تحريمه اذا كان مفوتا له قوله لان السجود على مكان نجس
غير مقصود للنهي لانه انما نهى عن ذلك لان الاصل انما نهى عن السجود على مكان
نجس اقتضاء من حيث ان الامر بتطهير الثياب والمكان يقتضي ذلك لان النهي عن
ذلك انما يثبت ضرورة الامر بالسجود على ان الامر بالمكان الطاهر بالاجماع والسجود
على المكان النجس لا يفوت المامور به وهو فعل السجود على مكان طاهر لامكان
ان يعيده على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز وسقط عنه الفرض
ويكون مكروها لا مفسدا قوله وقال السجود على النجس بمنزلة الحامل لان
جبهته اذا لاقت محل النجاسة اتصفت بما اتصفت به منها وما كان متصفا بشيء
كان حاملا له يعني التطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع الصلوة فيكون ضده
وهو السجود على النجاسة في وقت ما مفوتا للفرض والحاصل ان ابا يوسف رح
جعل هذا من باب ما يكون فعل الضد مفوتا للمامور به كما في القعود في الصلوة
بالنسبة الى القيام وهما عكسا فيها كما في الصوم لانه كما يتحقق فوات الصوم بوجود
المفطر في جزء من وقته كذلك يتحقق فوات الكف عن حمل النجاسة بالسجود على
نجس في جزء ما من صلوته ولا يلزم من ان النجاسة اذا كانت في موضع اليدين
او الركبتين لا يمنع عن الجواز عندنا خلافا لزفر لانا انما جعلناه حاملا للنجس
باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس مانع

عن اداء الفرض اما وضع اليدين م الركبتين فليس بفرض على ما عرف في الوضع فيكون وضعها على البحن بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع الجواز فتأمل

فصل المشروعات لما فرغ عن بيان الادلة شرع في بيان ما شرع عليها المشروعات لترتبها عليها ترتب المعلول على علته والمشروعات جمع مشروع وهو ما جعله الشارع طريقا مسلكا يسلكونه **قوله** عزيمة بالجر بدل الكل من الكل باعتبار النوع الثاني لانه بدل مفصل من مجمل م قال بعض مشايخنا المحققين من اعرب مثل ذلك بدل البعض من الكل فهو غلط **قوله** وبالرفع خبر مبتدأ محذوف او بدل من محل الجار والمجرور ويجوز النصب ايضا اما على المفعولية بفعل محذوف م واما على البدلية من محل الجار والمجرور بالنظر الى كونه محمول الخبر وبالجملة العزيمة هي فعيلة من العزم بمعنى المفعول م وهو القصد التناهي في التوكيد ولهذا كان لفظها موضوعا في اللغة للارقة لتحقق القصد المتوكد فيها من الراقي وسميت جماعة من الرسل باولي العزم لوكادة قصدهم في اظهار الحق قال الله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل خصوا بذلك لقوة ثباتهم عند توجه الشدايد اليهم وقيل الانبياء كلهم اولو العزم اذ لم يبعث الله الا من كان ذا عزم كامل ورأي وافر فمن على الاولى للتبعيض وعلى الثاني للبيان **قوله** هذا بيان لاصالتها لانه قيد في التعريف لك ان تقول لم لا يجوز ان يكون ويحترز به عن الرخصة مع ان البيان يستلزم الخفاء في التعريف وهو فاسد والجواب ان المراد انه ليس بمعنى مغاير للمفهوم من قوله اصل بل هو بيان وتفسير للاصالة لان معنى الاصالة عدم التعلق بالعوارض وحينئذ يجوز اخراج الرخصة بالمبين م المبين لكن الاولى اخراجها

بالمبين لما عرفت ان الحكم انما يضاف الى المفسر لا الى المفسر **قوله** يخرج الندب والكراهة عن العزيمة لاختصاصها على هذا التفسير بالواجبات من غير دخولها في الرخصة وهو ظاهر لاختصاصها بفعل الامر الحرام للعذر وعلى هذا التفسير يكون المشروعات ثلثة انواع عزيمة ورخصة ولا عزيمة ولا رخصة اما على تفسير المص فالانحصار في النوعين ظاهر لان الكراهة والندب داخلان في العزيمة **قوله** والثاني لا يخ اما ان يعاقب بتركه او لا قال بعض الشراح والثاني لا يخ من ان يستحق العقاب بتركه مطلقا او لا والاول هو الواجب وانما قيد بقوله مطلقا ليتناول الواجب على التعيين وعلى التخيير والواجب الذي له بدل **قوله** الحرام داخل في الفرض او في الواجب لانه ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض او ظني فهو واجب والواجب داخل تحت السنة تبع في ذلك بعض الشراح والمناسب ان يقال الحرام داخل في الفرض لان تركه ثبت بدليل قطعي والمكروه تحريما داخل في الواجب لان تركه ثبت بظني وتنزيها داخل تحت السنة لان تركه سنة وفيه تأمل لان كراهة التنزيه انما هي رتبة المندوب لا السنة كما عرف في موضعه قال بعض الشارحين ترك المنهي عنه ان كان لدليل مقطوع به كترك اكل الميتة وكترك شرب الخمر وان كان بدليل فيه شبهة فهو واجب كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج وان كان لدليل دون ذلك فهو سنة او نفل كترك ما قيل فيه لا بأس به والحاصل ان الفرض اعم من ان يكون في جانب الفعل او الترك وكذا الواجب والسنة قيل والاولى فيه ان يقال فعل المكلف لا يخ من ان يترجح جانب الوجود فيه او جانب العدم او لا يترجح شيء منهما والاول ان كان جاحده فرضا او لا وان

عوقب بتركه فواجب والا فان واظب عليه النبي عليه الصلوة والسلام ظاهراً
فسنة اولا فهو مندوب ونفل واما الثاني فان عوقب بتركه بارتكابه فحرام
اولا فمكروه واما الثالث فمباح وللقائل ان يقول ترك الفرض قد يعفي عنه
فالاولى ان يقال ان استحق العقاب بتركه اوخيف العقاب على تركه فواجب
قوله فريضة بالرفع على البدلية من اربعة ويجوز فيها النصب على المفعولية
بفعل محذوف قوله وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ينبغي ان يقيد الزيادة
باللزوم فيقال ما لا يحتمل الزيادة على وجه اللزوم لانه قد يزاد عليها لا على وجه اللزوم
كتعديل الاركان على قولهما وكقراءة الفاتحة والسورة وللقائل ان يقول انه يشكل
على هذا قول ابي يوسف فانه زاد فرض التعديل بالسنة على فرضية الركوع والسجود
على وجه اللزوم وكذا يشكل بالوتر على قول ابي ح رح ويمكن ان يجاب بان المراد
بالزيادة المنفية ان يثبت بالكتاب فلا ترد الامور الاجتهادية وايضا
ابو يوسف يقول المراد بنفي الزيادة بعد البيان والاستقرار والنبي بين
لن الركوع والسجود على هذه الكيفية فيكون الكل فرضا وفيه تأمل لانه يلزم ان
يكون الكل فرضا قطعيا وليس كذلك لانه لم يصل الامطمئنا لعدم تكفير منكر
التعديل اتفاقا وقد يقال ابو يوسف يدعي الشهرة في حديث التعديل فلا اشكال
لكن مجرد دعوى الشهرة لا يكفي لا يقال تلقي العلماء له بالقبول والعمل به دليل الشهرة
لان ابا ح ومحمد لم يعملا به على وجه اللزوم كابي يوسف على ان كثيرا من اخبار
الآحاد تلقيها العلماء بالقبول والعمل قال بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابي
يوسف على الفرض العملي فيرتفع الخلاف انتهى وفيه نظر لان الفرض العملي

بعامل

يعامل معاملة الفرض العلمي بحيث يلزم الفساد بتركه بخلاف الواجب المصطلح
قوله وهذا التعريف ليس بمانع من دخول غير المعرف وشرط التعريف ان يكون
مانعا من دخول اغيار المعرف والجواب انا لا نم انه ليس بمانع لان المراد بقوله ما ثبت
اي لزومه وانما تركه لدلالة اللفظ عليه لان الفرض لا يكون الا لازما وح لا ينتقض
التعريف بما ذكر من المباح والمندوب لانه وان ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه
ولكن لم يثبت لزومه هذا وللقائل ان يقول ولئن سلمنا انه مانع ولكنه ليس
بجامع لخروج بعض الفروض الثابتة بالاجتهاد كالخروج من الصلوة بفعل المصلي
وكالتعديل في الاركان وكمسح ربع الرأس وكالترتيب بين الفوائت وكالوتر ونحوها
ويمكن ان يقال بان هذا تعريف للفرض الثابت بالكتاب لا لمطلق الفرض
فيكون منعكسا كما انه مطرد هذا والاولى في تعريف الفرض ان يقال ما يفوت
الجواز بفوته فانه يشمل الفرض الاجتهادي واعلم ان الفرق بين الفرض
الاجتهادي والواجب المصطلح متعذر لان كلا منهما ثبت بدليل فيه شبهة وانما
ذلك يرجع الى ظن المجتهد بترجيح دليل احدهما على الآخر وقيل اكثر ما يثبت الفرض
الاجتهادي باخبار الآحاد الواقعة بيانا للاجمال وفيه شيء لان العبرة للمبين
لا للمبين ومن ثمه قال بعض المحققين الفرض العملي قسم من الواجب لان الواجب
على نوعين فرض عملي وهو ما يفوت الصحة بفواته كالوتر وواجب وهو ما لا يكون كذلك
كالفاتحة قوله تاركه كليا اي تركا كليا يعني دائما وفيه اشارة الى انه لو تركه تركا
جزئيا لا يستحق العقاب وفيه تأمل قوله كالايمان وهو الاذعان والقبول
لمدلول الشهادتين مع التلفظ بهما وان قال جمهور المحققين ان التلفظ بهما شرط له

لاشتراط **قوله** وحكمه اي حكم الفرض ذكر الضمير باعتبار النوع الذي هو الفريضة فيقتضي
الشارح باعتبار مايرجع اليه كان الفريضة والفرض بمعنى واحد كالشريعة والشرع
قوله يجب اعتقاده حقيته لثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الايمان
حتى لو تبدل بضده يكون كفرا لانه انكار للدليل القطعي **قوله** اذ لا يحصل التصديق
بنفس العلم بل لا بد من الاذعان والقبول لان الكفار كانوا يعرفون نبوة محمد
عليه الصلوة والسلام ويعلمونها كما يعرفون ابناءهم ومع ذلك لم يصدقوا فالتصديق
اخص من العلم وفي بعض الشروح علما بالعقل وتصديقا بالقلب فان العلم
انما يكون بالعقل والقلب محل الاعتقاد **قوله** وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن
اذا كان مما يتعلق بكيفية العمل **قوله** حتى يكفر جاحده بسكون الكاف لكن نقل
اسكان الكاف لا يكفي في الضبط بل كان ينبغي ان يقول بضم الياء ويمكن ان
يقال ضبطه ليتنبه انه من باب الافعال لا من باب التفعيل فانه بفتح الكاف فيجري
من يكفر فيكون المقصود انما هو ضبط الكاف لا ختلافهما في البابين اما الياء ففي
مضمومة فيهما ويعلم ضبطها من قوله ينسب الى الكفر فتامل والحاصل انه من اكفره اذا
دعاه كافرا ومنه لا تكفروا اهل قبلتك وايا لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثابت رواية وان كان
جائز اللغة هذا وانما ينسب الى الكفر لان الايمان هو التصديق والاقرار فاذا جحد
فقد ترك التصديق وتركه كفر **قوله** ويفسق بضم الياء وتشديد السين المهملة اي ينسب
الى الفسق تاركه اي تارك العمل به من غير عذر واستخفاف اذ الفسق هو الخروج عن
طاعة الله تعالى بارتكاب المعصية ولا يكون كافرا لبقاء الاعتقاد على حاله اما اذا تركه
مستخفا يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر **قوله** وواجب بالرفع او النصب عطفا

على فريضة على الوجهين وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة اي شبهة العدم هذا التعريف
يشمل الفرض الاجتهادي والسنة ايضا لثبوت الشبهة في دليلها فلا يكون مانعا
والاولى ان يقال ما ثبت بدليل ظني يقرب من القطعي فيخرج السنة لكن الفرض
الاجتهادي يبقى داخلا ثم الواجب في اللغة هو الساقط مأخوذ من الوجبة
وهي السقوط سمي به لانه ساقط عن العلم اليقيني ملحق بالعدم وان كان في الحساب العمل
ثابتا موجودا او لسقوطه على المكلف بدون ان يحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه قطعا
بخلاف الفرض فانه لما ثبت بدليل قطعي فكانما تحملناه عن اختيار او المضطرب مأخوذ
من الوجيب وهو الاضطراب سمي به لانه مضطرب ومتردد بين الفرض والنفل فمن حيث
يأثم بتركه عملا له شبه بالفرض ومن حيث لا يكفر جاحده له شبه بالنفل وفي الشرع
اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل الفاتحة وتعديل الاركان وصدقة الفطر
والاضحية والطهارة في الطواف **قوله** وحكمه اللزوم عملا فيجب اقامته كما يجب اقامة
الفرض فيه نظر لان عمل الفرض على وجه يلزم من تركه الفساد وعمل الواجب ليس
كذلك بل تركه يلزم النقصان فالاولى ان يقال وحكمه اللزوم عملا دون لزوم الفرض
قوله لا علما على اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين
ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا
قوله ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد اعلم ان ترك العمل بالواجب على ثلثة
اقسام اما ان تركه مستخفا باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه
متأولا او تركه غير مستخف ولا متأول ففي القسم الاول يجب تضليله لان رد خبر
الواحد بدعة وفي القسم الثاني لا يضلل ولا يفسق لان التأويل من سيرة السلف

فان السيء كاني قانا وجب
جنوبها اي سقطت
على الارض الخ

اي لا يتحمله باختياره
والشرع يحمله عليه قصدا
بعدم تيقنه بثبوته

فلشبهة في دليله تحقق فيه
اضطراب فسمي به

اي مأخوذ مما وجب القلب اذا اضطرب

وهو قوله عليه الصلوة والسلام اد واعن كل حر وعبد
وقوله ضحوا فانها سنة ابيكم وقوله الطواف
بالبيت صلوة وقوله لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب وقوله قم فصل فانك لم تصل

والخلف في النصوص عند التعارض ح في القسم الثالث يفسق ولا يضلل هذا هو المذكور
في عامة الكتب عليه يدل كلام شمس الائمة وهو الصحيح وما ذكر ههنا يشير الى ان تركه
لا يوجب التضليل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان يكون استخفافا وليس فيه دلالة على
التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وقد صرح بذلك صاحب التقويم حيث
قال م لا يفسق بتركه عملا الا ان يكون استخفافا باخبار الآحاد انتهى ولكن الصحيح
ما ذكرناه اولا لان وجوب العمل بخبر الواحد ثابت بدلائل قطعية فتاركه على وجه الاستخفاف
يكون ضالا وبدون الاستخفاف والتاويل يكون فاسقا كذا في التحقيق قال بعض
المحققين الصحيح ما ذكره المص وصاحب التقويم والا لما بقي فرق بين رد خبر الواحد
والخبر المشهور واظن ان الخلاف في القسم الثالث انما نشأ من تفسير الفاسق
فمن قال الفاسق هو الخارج عن اوامر الله تعالى بارتكاب الكبيرة لا يفسقه لان الكبيرة
ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن اوامر
الله بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا يفسقه فتامل قوله واما شاذا
بكسر الهمزة وقد يتكلف بالفتح على ان يكون الاصل وان كان تاركه فحذف كان مع
اسمها وعوض عنها ما وابقي الخبر على نصبه قوله او مخالف للكتاب والسنة المشهورة
او القياس او رواية مستور الحال او مجهول او مجروح او عارضه دليل اقوى منه او الامر
الوارد به محمول على غير الوجوب بقرينة كذا قوله قلت هذا حكم على الغالب الخ اجيب
ايضا بانه يجوز ان يكون التفسيق مختصا بالاستخفاف بخبر الواحد عند المص فاما
رد العام المخصوص والمأول فلا يوجبه لاختلاف العلماء في حجيته ورد الخبر المشهور
يوجب التضليل كما نبينه في موضعه فلذا لم يذكره ههنا قوله جعل الش في الفرض

والواجب مترادفين اذ لا نزاع للشافعي رح في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة
ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في
الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول فاسق دون الثاني
وانما زعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معنييهما اللغوي
الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او
ظني وهذا مجرد اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح بعد فهم المعاني على ما صرح به التلويح
ومن ههنا قال بعض المحققين لا خلاف في المعنى فان الافتراض الذي ثبوته بظني
ليس على وجه يكفر جاحده فهو معنى الوجوب الذي نقول به غاية الامر ان الفرض في
اصطلاحهم اعم من الواجب في عرفنا وح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب
وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما وبان الفرض في اللغة التقدير والوجوب
السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق
الظن قال بعض الشراح لا يخفى على منصف ان المناسبة معنا لا معهم على ما عرفت
من التفرقة بينهما لغة واصطلاحا ولهذا اضطروا الى اصطلاحنا ومشوا عليه في الحج
وفرقوا بين الفرض والواجب هذا ثم استعمالهم الفرض فيما ثبت بظني والواجب
فيما ثبت بقطعي اطلاق شايع مستفيض عندنا كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض
ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الزكوة واجبة والحج واجب ولا يخفى مناسبته
الاستعمال بما مر فلفظ الواجب يطلق بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز على ما هو فرض
علما وعملا وعلى ما هو فرض في حق العمل كالوتر وعلى ما هو دون الفرض في حق العمل وفوق
السنة كتعيين الفاتحة قوله وسنة بالرفع او النصب بالعطف اما على فريضة او واجب

عملا بما مر **قوله** والسنة هي الطريقة المسلوكة في الدين السنة لغة مطلق الطريقة مرضية
كانت او غير مرضية بدليل قوله عليه الصلوة والسلام من سن سنة حسنة فله اجرها
واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى
يوم القيمة وفي الشريعة اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض
ولا وجوب ولقائل ان يقول ان التعريف غير مانع لصدقه على المستحب فالاولى ان يقال
هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير التزام على سبيل المواظبة وهذا التعريف هو
التام **قوله** وحكمها ان يطالب المكلف باقامتها لانا امرنا باحيائها بقوله تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله عليه الصلوة والسلام من ترك سنتي لم يحي
سنتي لم تنله شفاعتي والاحياء في الفعل وقال شمس الائمة حكم السنة الاتباع لانه عليه الصلوة والسلام
متبع فيما يسلك من طريق الدين لكن هذا الاتباع خال عن صفة الفرضية والوجوب
لانه عليه الصلوة والسلام تركها احيانا والذي يظهر ان ما ذكره شمس الائمة انسب مما ذكره فخر الاسلام
وغيره مناسب ايضا لان السنة حكم من احكام الشرع وحكم الشرع غير الاتباع لانه ينفك
عن طلبها على انه تعريف لفظي يأبى المناقشة فيه **قوله** استثناء منقطع لان هذه المسئلة
ليست من مسائل الباب فكان الانسب ان يوردها في اقسام السنة المقابلة للكتاب والاجماع
والقياس وما نحن فيه باب السنة المقابل للفرض والواجب والنفل والجامع مجرد اللفظ
وليس كذلك عند الاطلاق كقول الراوي السنة كذا وكذا او هذا سنة وهذا هو السنة **قوله**
تقع على سنة رسول الله عليه الصلوة والسلام وغيره من الصحابة رض ولا ينصرف الى سنة رسول الله
عليه الصلوة والسلام من غير قرينة وهذا اختيار فخر الاسلام وجمع من المتأخرين واختاره
المصر لانا مأمورون باتباعهم لقوله عليه الصلوة السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء

الراشدين من بعدي **وقال** الشافعي وكثير من اصحابنا مطلقها طريقة النبي عليه الصلوة والسلام
لا غير واما يطلق على غيره مقيدة بسنة فلان كقولهم سنة العمرين **والحاصل** انه لا نزاع في
لفظ السنة يطلق على طريقة غير النبي عليه الصلوة والسلام كما يطلق على طريقته وانما النزاع في
اطلاق الراوي لفظ السنة على ما ذا يحمل عليه وما ذكره لا اطلاق المحل من الادلة لا يستقيم
لهم لتقييدهم واطلاق المطلوب انما العمدة في ذلك العرف الشرعي وهو خاص
ينصرف الى سنته عليه الصلوة والسلام كما ان العبادة حيث اطلقت تنصرف الى عبادة الله تعالى
ورسوله عليه الصلوة والسلام دون غيرهما وهذا هو الظاهر وفاقا لصاحب الميزان وعامة المحدثين
وهذا بناء على ان الشافعي لا يرى تقليد الصحابة رض فلا يطلق اسم السنة على طريقتهم الا
بالمجاز فيتعين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا تقليدهم واجب مقدم على القياس
فيكون طريقتهم متبعة كطريقة النبي عليه الصلوة والسلام فلم يدل الاطلاق على انها طريقة
الرسول عليه الصلوة والسلام بل التمييز بالقراين حينئذ او قدير او بالسنة ما ثبت بالسنة وسنة ما روي
عن ابي ح رح ان الوتر سنة وما روي عن محمد عيدان اجتمعا في يوم احدهما فرض والاخر
سنة اراد واجب بالسنة قال ذلك حين وقع العيد في يوم الجمعة **قوله** سنة الهدى وهي
ما كانت اقامتها لتكميل الهدى اي الدين وحكم هذه السنة ان تاركها يستوجب اساءة
او كراهة والاساءة دون الكراهة **قال** الحلواني الكراهة افحش من الاساءة هذا ان لم يصر
على الترك وان اصر كان ضالا او في بعض كتب الاصول تركها ضلال ولعله اراد به
الاصرار على الترك والا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب **قوله** او سمي
جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها انما سمي جزاء السيئة الاخرة
سيئة للمشاكلة وما نحن فيه ليس كذلك وانما اطلق النص على جزاء الاساءة اساءة لكونها

سببا فهو من باب ذكر السبب وارادة المسبب او من باب مجاز المشاكلة ويمكن ان يجاب
التنظير بالآية من حيث انه اطلق على جزاء السيئة سيئة قوله حتى قال محمد الخ وقال ابو يوسف
المقاتلة بالسلاح انما هي عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون
على تركها ليظهر الفرق بين الواجب وغيره ومحمد يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار
على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك قوله وزوايد قال بعض الشارحين
وزوايد بالرفع عطفا على سنة الهدى بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والتقدير
وسنن زوايد قوله كتطويل الركوع والسجود ولك ان تقول الفرض في الركوع والسجود
مجرد الانحناء ووضع الجبهة وما زاد فهو تطويل على قدر الفرض مع ان مقدار ثلث تسبيحات
سنة مؤكدة ويجاب بان المراد بتطويلهما ما زاد على قدر المسنون لا الفرض قوله وتاركها
لا يستوجب اساءة لانه عليه الصلوة والسلام فعلها على مقتضى الطبيعة البشرية بطريق الاتفاق
لا بطريق قصد العبادة ولكن الاولى الاتباع قوله ونفل بالرفع عطفا على فريضة او على
سنة ويجوز فيه النصب بان ينصب ما عطف عليه بفعل محذوف والنفل في اللغة الزيادة
على المقصود ومنه سميت الغنيمة نفلا لزيادتها على المقصود من الجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى
ولا يجوز وفي الاصطلاح ما زايدا على العبادات بالمشروعية على الانواع الثلثة من الفرض
والواجب والسنة قوله وانت ترى انه عرفه بحكمه معنى والتعريف بالحكم يلزم منه الدور
وذلك لان الحكم فرع التصور والتصور موقوف على الحد الذي هو الحكم هنا فتوقف
الحكم على التصور والتصور على الحكم من حيث جعله حكما فيكون دورا مصرحا وهو محال
والحق انه لا دور لان المتوقف على الحكم التصور بوجه ما والمتوقف على الحد التصور
بالكنه ومع اختلاف جهة التوقف لا دور قوله وعرفه بعضهم بانه العبادة المشروعة

لنا مما علينا ففي القيد الاول خرج الفرض والواجب وبالثاني خرجت السنة لان
علينا احياءها وفيه نظر لانه ما من عبادة الا وهي لنا وان كانت فرضا لقوله تعالى
لها ما كسبت ولا شيء من السنن علينا اذ لا عقاب على ترك شيء منها وانما يحصل
على ترك بعضها من الملام والاثم فامر عرضي لا ذاتي ولئن سلم فالسنن الزوايد
كذلك فلا يكون مانعا قوله صوم المسافر يصدق حكم النفل لانه لا يذم تاركه
قوله والزايد على الركعتين للمسافر نفل لاجل انه يثاب على فعله فيه نظر فان المسافر
لا يجوز له ان يصلي الظهر اربعا وان كان الزيادة عليها نفلا مشروعا غير ان الاشتغال
قبل اكمال الفرض مفسد للفرض لاختلاط النفل بالفرض قبل اكماله وبعد اكماله قبل السلام
مكروه لتأخير السلام كذا في شرح المغني قوله الزيادة على الآيات الثلث في القراءة في
الصلوة وكذا على الآية على قول الامام يقع فرضا مع ان النفل صادق عليه وذلك
لانه لا يذم على ترك الزيادة على الثلث والآية قوله كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع
حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول
اذا انقلبت النافلة فرضا بعد الشروع سلب عنها اسم النافلة ضرورة لعدم اجتماع
صفتين متنافيين على موصوف واحد فيلزم على هذا انه لو حلف لا يصلي نافلة فصلاها
وهو ممنوع وايضا يلزم الزيادة على الفروض الخمسة وايضا اذا اتمها ينال ثواب
الفرض او النفل فان كان الاول ممنوع والا لم يبق الفرق بين الفرض والنفل في الثواب
وان كان الثاني وهو الحق فلا يكون فرضا وقد فرض انها فرض على ان ما لزم
بالشروع ملحق بالنفل حتى كره قضاؤه بعد العصر والفجر ويمكن ان يجاب عنه بان صفة
الفرضية باعتبار انه يجب اتمامها لان ابطال العمل حرام فتامله وقوله قال الشارح

لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم قبل الشروع وجب ان يبقى كذلك
على عدم لزومه بعد الشروع ايضا لان ما بالذات لا يتغير حتى لو لم يمض فيه لا يوخذ بالقضاء
ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فاذا شرع فيه فهو مخير فيما لم يات تحقيقا لمعنى النفلية
اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء النفل واذا كان
مخيرا فيما لم يات فله تركه تحقيقا لمعنى النفلية وح يلزم بطلان المودى ضمنا لا قصدا
فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه
ويعاقب على تركه لا ما لا نم التخيير فيه بعد الشروع فانه عين النزاع قوله ان ما اداه
اى الجزء الذى اداه المكلف من النفل بالشروع صار عبادة لله تعالى حقا له يجب
صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المودى عن البطلان
الا بالزام الباقى اذ لا صحة له بدونه لان كل واحدة بتمامها يتحقق الثواب فان قيل
صحة الاجزاء المتاخرة وكونه عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها
عبادة فلو توقف صحة المتقدم على صحة المتاخر ايضا لزم الدور قلت هو دور
معية كما فى المتضايفين فلا يضر اذ المحال هو دور التقدم ولئن سلم فالجهة مختلفة لان
الموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المودى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة
والموقوف على صحة المودى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل
بعد الشروع فى الجزء الثانى لم يبق الجزء الاول لكونه عرضا لا يبقى فضلا عن وصف
الصحة والعبادة فالجواب ان هذه اعتبارات شرعية حتى يثبت بالنص والاجماع
فلها حكم البقاء والاعتبارات الشرعية لها حكم الاعيان فان قيل من مات فى اثناء الصلوة
ينبغى ان لا يثاب لعدم شرط بقاء المودى عبادة اجيب بان الموت منهى فيه لا مبطل

فجعل هذا القدر بمنزلة تمام عبادة التى للدلالة الدالة على كونه عبادة كقوله تعالى ومن
يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله الاية فان قيل هنا ان صيانة المودى تقتضى
لزوم الباقى لكن كون الباقى نفلا مخيرا فيه يقتضى جواز ابطال المودى فتعارضا فالجواب
ان الترجيح بالمودى اولى من العكس اعنى صيانة المودى اولى من ابطاله احتياطا
فى باب العبادات وايضا المودى قائم حكما والباقى معدوم حقيقة وحكما والموجود من
وجه اولى من المعدوم من كل وجه لشرف الموجود على المعدوم قوله والشك يلزم
علة اخرى لكون المودى عبادة وتقريرها ان المودى لو لم يكن عبادة يلزم تركب
الشىء الواحد من منافيه وذلك لانه اذا اتم الباقى كان عبادة بالاتفاق ضرورة فلو
كان المودى الذى قيل ليس بعبادة لزم تركب الصلوة الواحدة من العبادة ومن
منافيها وهو عدم العبادة وهو محال فتعين ان يكون عبادة قوله واما يلزم
الخ هذا دفع لما اورده السائل على الترديد الاول كما هو قاعدة المجيب المحقق السوال
المردد من انه اذا اختار احد الشقين يدفع ما اورده عليه قوله وقال بعد تعالى الخ دليل
اخر يصلح على الزام الخ ويحتمل ان يكون دليلا على الزام الخ لكونه شرط البقاء المودى
عبادة قوله فجعل كل جزء تقدم عليه شرطا الخ فانعقد الجزء الاول عبادة وجعل شرطا
لانعقاد الاجزاء التى بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء
الاجزاء التى تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد
عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما يعقبه عبادة
فقلنا بالزام الخ عملا بالادلة بقدر الامكان وهذا تحقيق هذا الموضع قوله
الامتناع عن اداء الخ لا يكون ابطالا للمودى هذا وارد على قوله وجب صيانته

وحفظه عن الابطال ولا سبيل الى حفظه الا بالزام الباقي قوله فلا يعتبر هذا الابطال
الضمني في حق الاثم فكذلك فيما نحن فيه قوله كما في مصلي الظهر لا يحل له ابطالها لانعدام
شرط بقائها عن وصف العبادة قوله قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما
يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة قيد بالمسافر لان غير المسافر اذا صلى الظهر
قبل الجمعة جاز مع كراهة التحريم وهو مامور بنقضه بالذهاب اليها لانه مامور باداء
الجمعة حتما منهي عن اداء الظهر بخلاف الظهر فانه رخص له تركها فيها قوله ثم لما وجب
لصيانته الى الحاصل ان المنذور صار حقا لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد وهو ادنى حالا
مما صار فعلا لله وهو المودي الى ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من
ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانته اقوى
الشيئين وهو ما صار بعد فعلا في صورة الشروع بالطريق الاولى اذ البقاء
اسهل من الابتداء حتى اغتفر فيه ما لم يغتفر في الابتداء هذا وللقائل ان يقول
لا نسلم ان الفعل اقوى من القول بدليل انه لو نذر صوم يوم النحر يصح دون الشروع
حتى يلزمه في الاول دون الثاني ويمكن ان يقال فرق بينهما هناك لان الشروع وجد
في معصية دون القول قوله ورخصة بسكون الخاء المعجمة والرفع عطف على عزيمة
ويأتي فيها من اوجه الاعراب ما يأتي في عزيمة وهي في اللغة اليسر والسهولة وفي
الاصطلاح اسم لما شرع من الاحكام متعلقا بالعوارض وقيل ما تغير من عسر الى بواسطة عذر المكلف
يسر فيها تر فيها وقيل ما استبيح مع تعذر قيام الدليل المحرم وفي كل نظر قوله
او يقال في وجه الحصر توسعة وقيل في وجه الحصر الرخصة ان شرعت مع قيام السبب المحرم
فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والا فهو النوع الآخر وان

شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم ان لم يبق الاصل مشروعا في الجملة فهو الاتم
والا فهو النوع الآخر قوله ولقائل ان يقول الخ الجواب عن هذا الاعتراض انا لا نسلم ذلك
فان الوجود مشترك بين الواجب والممكن وهو في الواجب اقوى واشد من الممكن حقيقة
او القائل بالتشكيك الحقيقة باعتبار الافراد لا الحقيقة نفسها وح فكل من الاحتمالين
في حقه ظاهر قوله والتسمية توصف بالكثافة وانما كان ابلغ قال صاحب التنقيح واعتبار
الكثافة في التسمية بمنزلة الاقدام وبما شاهدت فيها ما تعجب قوله فان قلت التقسيم اما
تقسيم الكلي الى جزئياته او اجزائه تقسيم الكلي الى جزئياته هو ضم خصوصيات الى امر
عام يصير بانضمامها اقساما كالحيوان فانه بانضمام الناطق والناهق والصاهل
اليه يصير اقساما متباينة من الانسان والفرس والحمار وخاصته صحة اطلاق المقسم
على كل من الاقسام بالحقيقة فيقال الانسان حيوان وكذا الفرس والحمار وانقسام
الكل الى اجزائه من الخشب والمسمار والنوار وشرطه خاصته صحة اطلاق المقسم على
جميع الاقسام لا على كل واحد فلا يقال للخشب سرير ولا للمسمار ولا للنوار وانما يقال
للمجموع المؤلف منها قوله قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة اي سواء كان بطريق
الحقيقة او المجاز وح يكون من تقسيم الكلي الى جزئياته هذا هو المراد من هذا الجواب
وهو جواب في الجملة ولا يخفى على متأمل انه لا يدفع السؤال لان التقسيم لا بد من احد
القسمين وهذا ليس احدهما قوله كان المناسب ان يعرف ثم يقسم وهو قد قسم ثم
عرف لكون ماهيتهما مختلفتين ولا يمكن جمع مختلفي الماهية في تعريف واحد لان
مبين للماهية بذكر جميع اجزائها او نوعي الحقيقة مطابقة او تضمنا والمختلفان في الماهية لا يتساويان
في جميع الاجزاء فلا يجتمعان في حد واحد وانما كان ماهية الاقسام مختلفة لان بعضها

حقيقة وبعضها مجاز ولهذا كما فعل ابن الحاجب في المستثنى حيث قسمه الى متصل و
منقطع ثم عرف كل قسم على حدة لان ماهيتهما مختلفتان اذ احدهما المخرج والآخر
غير مخرج وفيه نظر لانه يمكن جمع مختلفي الماهية في امر عام بان يقال المستثنى هو
المذكور بعد **قوله** المراد من الاستباحة ان يعامل بفعل الحرام معاملة المباح في
سقوط المواخذة وهو ان لا يكون المباشر مواخذا لان المحرم وحكمه قائمان فالقول
بالاباحة جمع بين الضدين فاندفع بهذا ما قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب
اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد **قوله** ولا يلزم من سقوط المواخذة
ثبوت الاباحة دفع لما يقال اذا سقطت المواخذة بالحرمة ثبتت الاباحة وانتفت
الحرمة فكيف يكون الحرمة قائمة مع ترك المواخذة بها وتقرير الدفع انه لا يلزم من
سقوط المواخذة ثبوت الاباحة وانتفاء الحرمة اذ ليست المواخذة من لوازم
الحرمة حتى ينتفي الحرمة بانتفائها فان من ارتكب كبيرة ولم يواخذ بها بعفو او شفاعة
لا تسمى مباحة لعدم المواخذة وتحقيقه ان للحرمة جهتين حصول الثواب بالامتناع
عنها واستحقاق العقاب بالاقدام عليها فيجوز ان تسقط المواخذة بالاقدام
في حق المعذور لعذره وتبقى الجهة الاخرى ولكن لا يصير مباحا بحيث يسقط الجهة
ويستوي الامتناع عنه والاقدام عليه كساير المباحات فان ذلك خلاف العقل والنقل
ولهذا عرف صدر الاسلام الرخصة بانها ترك المواخذة بالفعل مع حرمته **قوله** ولما كانت
الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت الرخصة اكمل لان كمال الرخصة بكمال العزيمة
فلما كانت العزيمة كاملة من حيث انها لا تسقط بحال كانت الرخصة في مقابلتها كذلك
ولك ان تقول اذا كان المحرم وحكمه قائمين فالعمل بالدليل المرخص عملا بالمرجوح

مع وجود الراجح وهو لا يجوز والجواب ان الرخصة الكاملة لا يتحقق الا من هذا الوجه
لما فيه من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح بالنص والاجماع بخلاف
العزيمة فان العمل بالمرجوح وترك الراجح فيها غير جائز لان الدليل المحرم راجح على المبيح
في العزايم دون الرخص فتنبه لذلك **قوله** الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من اظهار الصلابة
في الدين واعزازه حتى لو قتل على ذلك كان ماجورا الا ان يكون مريضا او مسافرا
فيتعين عليه الاخذ بالرخصة حتى لو صبر الى ان قتل كان آثما فان الله تعالى قد اباح
الفطر في هذه الحالة فيكون بامتناعه عن ذلك متلفا لنفسه بالامتناع عن اكل
المباح كذا قالوا ايضا ولقائل ان يقول الرخصة لا يطلق عليها اباحة كما مر وليس
هنا حقيقة الاباحة لان المباح ما لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه وليس هذا
كذلك **قوله** وتناول المضطر مال الغير حاصله ان في التناول لملكها مال الغير
حالة المخمصة ليدفع الهلاك عن نفسه فانه رخصة مباح له بالضمان تحصيلا
للمصلحتين بقاء حقه صورة ومعنى وبقاء حق الغير معنى بخلاف ما لم يتناوله حتى
هلك فانه يفوت حقه من كل وجه وفوات احدهما وبقاء الآخر كان بقاؤهما اوفق
واوسع مصلحة من فوات احدهما وبقاء الآخر لكنه اذا صبر وآثر حق اخيه على نفسه
فيكون ماجورا لدخوله في المؤثرين على انفسهم **قوله** وهو وجوب اداء الصوم
تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر حتى لا يلزمه الايصاء بالفدية لو حل به الموت
قبل بلوغ العدة فاذن يكون العزيمة هنا اولى حالا من العزيمة في المكره على الافطار
لان الحكم لما تراخى ههنا ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة
الافطار حرمة فكانت شبيهة بالافطار في غير رمضان وبه يخرج عن حقيقة الرخصة

الى المجاز بخلاف الرخصة ثمه فانها مقرونة بالحرمة القائمة السالمة عن المبيح والحاصل
ان مراتب الرخص بحسب مراتب عزايمها فلما كانت الرخصة الاولى مبنية على عزيمة
من كل وجه كانت هي ايضا رخصة من وجه قوله لكمال سببها اي محل العزيمة قوله
حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا هذا ولقائل ان يقول لا نم ان
وجوب الاداء حكم السبب لان حكم السبب اشتغال الذمة بالواجب ووجوب الاداء انما
يثبت بالخطاب لا بالسبب كما تقرر ولئن سلمنا انه حكمه باعتبار الافضاء اليه لان
وجوب الاداء على نفس الوجوب فانتفاء صفة الوجوب يستلزم انتفاء الجواز عندنا
والصواب ان يقال الخطاب العام يتناول المسافر وغيره يوجب الصوم وحرمة الافطار
وقوله تعالى فان كان مريضا او على سفر خصصهم بجواز الافطار متضمنا لانتفاء الوجوب
فلو قلنا بانتفاء الجواز بانتفاء الوجوب الضمني عاد الى موضوعه بالنقض والحق ان
الصوم افضل عند الشافعي ايضا بلا خلاف ورواية عنه في ذلك على ما صرح به المحققون
لا يقال قد نقل فخر الاسلام عنه الخلاف وكذا اثبته صاحب الكشف ورواية عنه فلا يستقيم
هذا الحق لما مر المثبتين من زيادة العلم دون النافين وان كانوا اتباعه لاحتمال
كونه قولا مرجوعا عنه قد نسي حتى تقدم اسنا لانا نقول بل بعدما استقر عليه الحال من
عدم الخلاف ويكفي مؤنة الاستدلال وان كان فيه ذكر فتح باب الاجتهاد ومعرفة
طريق النظر فيه والرد على من يقول في ثاني الحال قوله وتردد في الرخصة دليل ثان
على ان اولوية العزيمة ومعناه انه لم يتعين اليسر في الرخصة وهو الافطار بل في
الرخصة تردد بين اليسر والعسر كالتردد الثابت في العزيمة فانه كما يترفه بالافطار
حال صوم الكافة متكلف الصيام حال افطارهم وفيه من العسر ما يعادل ذلك اليسر

في العزيمة وان تكلف الصوم حالة السفر ان وجدت المشقة فقد يترفه بموافقة الناس
في الافطار لان في الانفراد بالصوم دون ساير الناس من المشقة فكانت العزيمة تؤدي
معنى الرخصة من وجه خصوصا اذا عدمت المشقة فكانت اولى من الرخصة بكل حال لحصول
معنى الرخصة فيها مع تحقيق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى ومن هنا ظهر رد ما قيل
من ان العزيمة في القسم الاول انما كانت اولى لبقاء الحرمة وههنا ليس كذلك فلا يكون
الرخصة اولى فان نقصان العزيمة بتأخر حكمها لما اخبر باعطائها معنى الرخصة
من وجه تكملت فكانت كالقسم الاول قوله الا ان يضعفه الصوم الخ لقائل ان يقول
كان الواجب ان يكون العزيمة اولى مطلقا لان النفس عدوة الله بدليل عاد نفسك
فانها انتصبت لمعاداتي او قتل عدو الله واجب ولهذا شرع الجهاد فيكون اولى
ويمكن ان يجاب بان شرعية الصوم لارتياض النفس لطاعة الله تعالى فلا يجوز الاتيان
به على وجه يؤدي الى انتفائه وما ذكر على تقدير ثبوته يدل على المعاداة بمنعها
عما تشتهيه لا بقتلها فرقا بين النفس المؤمنة والكافرة قوله واما اتم نوعي المجاز
وهو ابعدهما سواه من الانواع عن حقيقة الرخصة قوله والاغلال هي المواثيق
اللازمة الخ والظاهر ان المراد بهما شيء واحد وهو ما ذكر من التكاليف الشاقة
الثقيلة قوله لم يجب علينا اي لم يكن مشروعا في ملتنا ولكن لما كانت واجبة على من
قبلنا كانت كالمشروعة في حقنا بالنظر الى ان ما شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يقم
ناسخ فكان رفعها بالنسخ وعدم المشروعية شبيها بالرخصة من حيث انه رفع عنا
من شرع غيرنا شيء لولا رفعه واسقاطه عنا في شريعتنا لوجد في التكليف به مشقة عظيمة
فهو من كمال الاعتناء بكرامة هذا النبي عليه الصلوة والسلام حيث ابتدأ شريعته بالتخفيف قبل العنا

قوله من حيث انه سقط في محل الرخصة الخ فان قلت اذا كان هذا النوع له شبه بما
هو رخصة حقيقة وشبه بما هو رخصة مجازا كان ينبغي ان يقدم على القسم الثالث
الذي هو رخصة مجازا من كل وجه ليكون البداءة بحقيقة الرخصة من كل وجه ثم بما
فيه شبه من مجازها من كل وجه قلت ولكن روعي في ذلك السلم بأمر وهو المقابلة
فقوبلت حقيقة الرخصة بمجازها وقدمت الحقيقة لانها الاصل ثم انه ابتدء منها
بما ليس فيه شبه تبرحه عن حقيقة ثم قوبل بما فيه شبه تبرحه من حقيقة الرخصة بما
شبه تبرحه عن مجازية الرخصة قوله ويمكن ان يوخذ كلامه الخ حاصله النوع الرابع
اسقاط ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة واسقاط ما اسقطه الشرع معناه
ترك ما اسقطه والذي اسقطه الشرع المقدرة ولا يخفى ما في ذلك من التكلف قوله
اعلم ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا اي ليست رخصة حقيقة بل
عزيمة حتى قلنا ان ظاهره كعزمه وليس له الاكمال لان السبب في حقه لم يبق موجبا
الا ركعتين حتى لو زاد على ذلك كانت الزيادة مفسدة ان لم يقعد على رأس الركعتين
الاوليين ومكروه غير مفسد ان قعد لخلطه النافلة بالفرض قبل التمام في الاول وبعده
في الثاني قوله وقال الشافعي رخصة حقيقة اي رخصة ترفيه والعزيمة في الاربع
حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سواء قضى في السفر او في الحضر وفي القول يقضي
في السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا الاية شرع القصر بلفظ الجناح وهو يدل
على انه مباح لا واجب اذ لفظ الجناح الاباحة دون الوجوب فكان المسافر مخيرا بين
الاتمام والاكمال ولنا ما روي انه عليه الصلوة والسلام روى عن علي بن ربيعة الوالبي

قال سألت عمر رض ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال
اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله عليه الصلوة والسلام فقال ان هذه صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته اخرجه مسلم ولابن حبان فاقبلوا رخصة
واسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتأنيث لتأنيث الخبر
واشكال الامر عليه بناء على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط
وانه انما سأل لكون الامر واقعا على خلاف فهمه واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء
على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى
ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط قوله والتصدق بما لا يحتمل
التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على القبول فيكون معنى قوله فاقبلوا
صدقته اي اعملوا به واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع اي اعتقدها وعمل بها
والمراد بما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله من كل وجه اما ما يحتمله من وجه فالتصدق به لا يكون
اسقاطا محضا حتى لو قال لمديونه تصدقت بالدين عليك فقبل او سكت سقط
الدين ولو قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون ولا يحتمله
من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا بل فيه معنى
التمليك فباعتبار معنى التمليك يقبل الرد وباعتبار معنى الاسقاط لا يتوقف على
القبول فان قلت قد ذكر في المبسوط ان القصر عزيمة في حق المسافر عندنا ويؤيده
حديث عائشة رض فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في صلوة السفر وزيدت في صلوة
الحضر متفق عليه وحديث ابن عباس رض فرضت الصلوة على لسان نبيكم في الحضر
اربع ركعات وفي السفر ركعتين الحديث اخرجه مسلم وحديث عمر رض صلاة السفر ركعتان

والاضحية والفطر والجمعة تمام غير قصر على لسان محمد عليه الصلوة والسلام اخرجه النسائي
وابن ماجه وابن حبان قلت انما اطلقنا الرخصة على صلوة المسافر للمشابهة
الصورية فانه اذا نظر الى ان الحضر هو الاصل وان السفر امر طار عليه وسمع قوله تعالى
اذا ضربتم في سبيل الله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وقوله عليه الصلوة والسلام
حين قيل له نقصر الصلوة ونحن آمنون صدقة تصدق بها عليكم فاقبلوا صدقته
وحديث انس بن مالك رضه الكعبي ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلوة
اخرجه الاربعة واحمد وقول عائشة رضه يا رسول الله قصرت واتممت وافطرت
وصمت قال احسنت اخرجه النسائي واخرجه الدارقطني عنها بلفظ ان النبي عليه الصلوة والسلام
كان يفطر في الصوم السفر ويتم ويصوم ويفطر ظن صحة ما ذهب اليه الشافعي من صحة
الاتمام في السفر وانه عزيمة وان الاتيان بالركعتين رخصة تجوزه عن الاتيان بالاربع
فعملنا بحقيقة ما ذكرته من الادلة لعدم احتمالها التاويل وعملنا بان صلوة المسافر
مبقاة على اصل شرعيتها ولم يعتبر بالزيادة وعملنا بظواهر ما ذكرناه من الادلة
لاحتمال التاويل والترجيح الاول واخترنا منه صحة اطلاق اسم الرخصة عليها و
سميناها اسقاطا مجازا على معنى ان الزيادة وان شرعت في صلوة الاصل وهي الحضر
ولكن لم يشرع في صلوة السفر تخفيفا لعدم المشروعية اصلا فعملنا فيما لا يحتمل
التاويل وهو ما ذكرته من الادلة وفيما يحتمل التاويل وهو التسمية بما يحتمل التاويل
وهو ما ذكرناه من الادلة عملا بالدليلين وجمعا بين الطريقين قوله والجواب انه
يعني لفظ الجناح وان كان ظاهره يفيد ما قاله ولكنهم لما كانوا الفوا الاتمام فكانوا
في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر فنفى عنهم الجناح لتطييب انفسهم

بالقصر

بالقصر والحمل على هذا اوجب عملا بالدليل بقدر الامكان وصار هذا نظير قوله تعالى ان
الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما
فانه وان كان مذكورا بلفظ الجناح لكن جعل الشافعي ومالك الطواف بينهما ركنا لا بد
لها من الاتيان بغيره ولئن سلمنا ان لفظ لا جناح لا يفيد الا الاباحة لم يضر ما نحن فيه
لان الاباحة تثبت به والوجوب بما ذكرناه اذ لا تنافي بينهما لشمول الوجوب الاباحة
هكذا قيل وفيه نظر واجيب ايضا بان المراد بالقصر في الآية قصر الاحوال كالايجاز
في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود لا قصر ذات الصلوة وانما حملناه على قصر
الاحوال توفيقا بين قول الرسول والآية والا كيف يستقيم امر الرسول بالقصر مطلقا
وهو مشروط في الآية بحال المخافة ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجتمعين على ان الآية
في قصر اجزاء الصلوة اللهم الا ان يقال انما حملناه على ذلك وعدلنا عن الحقيقة
الى المجاز للحديث المشهور وهو حديث عائشة رضه ودعوى الشهرة بتلقي الائمة
الاثبات له بالقبول والعمل به وان منعها الخصم فانه لا يضرنا قوله وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه في هذا الاستثناء ثلثة اوجه لانه اما ان يتكلم بالباقي بعد الثنيا
فيكون المعنى حرمت عليكم هذه الاشياء حالة الاختيار لا حالة الضرورة فيكون في
حالة الضرورة باقية على الاباحة الاصلية بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
واما بقي من الاثبات السابق فيكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار
لان الاستثناء واما ان يكون مخرجا من الحظر فان دالا اباحة فيكون المعنى ان هذه
الاشياء محرمة حالة الاختيار مباحة حالة الاضطرار على ان ما في ما اضطررتم مصدرية
وضمير اليه عايد الى ما حرم فيكون المعنى فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال

الا في حالة اضطراركم اليه والحاصل ان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم ليكون المعنى
فصل لكم الاشياء التي حرم كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يفصل لانه ليس بحرام لا ان المعنى
من قوله ما حرم عليكم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم
لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان قوله انه استثناء من الغضب
اي لا من الحظر حتى يدل على الاباحة اذ التقدير والله اعلم من كفر بالله من بعد ايمانه
فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فينتفي عنه الغضب
والعذاب ولا يلزم من انتفائهما الاباحة كما عرفت في النوع الاول من الرخص قال
في الكشاف وقد جوزوا ان يكون من كفر بالله شرطا مبتدأ ويحذف الجواب لان جواب
من شرح دال عليه فكانه قيل من كفر بالله فعليهم غضب الله الا من اكره ولكن من شرح
وذكر وجها آخر وهو انه استثناء من كلام سابق وحاصل معناه انما يفتري الكذب
من كفر بالله فاستثنى منه المكره فلم يدخل تحت حكم الافتراء على هذا الوجه ايضا لكن
استثناء من الحرمة قوله دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة لان ترتيب المغفرة على
ذلك يقتضي نسبة الذنب وهي تستدعي قيام الحرمة والمؤاخذة الا انه رفع المؤاخذة
رحمة من الله تعالى على عباده كما في الاكراه على الكفر قوله وفائدة الخلاف تظهر في شيئين
احدهما انه لو حلف لا يأكل حراما فاكل ميتة او شرب خمرا حالة الاضطرار حنث عندهم
ولا يحنث عندنا والثاني انه لو صبر على التناول من هذه الاشياء حالة الاضطرار
حتى هلك اثم عندنا ولا يأثم عندهم فهي عندهم رخصة حقيقة لا في مقابلتها من العزيمة
المشروعة وهي الانكفاف عن الحرمة القائمة وعندنا هي رخصة مجازا اذ ليس في مقابلتها
عزيمة مشروعة اذ لا حرمة ليتصور الانكفاف عنها لان حرمة الخمر لصيانة عقله عن الاختلاط

وحرمة الميتة لصيانة نفسه وبدنه عن تغذية خبث الميتة اليه باكلها فاذا خاف على نفسه
الهلاك بالامتناع عنهما ارتفعت الحرمة اذ لا يستقيم صيانة البعض بفوات الكل لان
في فوات الكل فوات ذلك البعض المطلوب صيانته فيعود الامر على موضوعه بالنقض
واذا ارتفعت الحرمة لم يكن بالصبر على الهلاك مطيعا بل كان مضيعا
نفسه بالقائه الى التهلكة بلا ضرورة فكان آثما قوله والجواب عنه فانه تعالى ذكر المغفرة لهذا التناول
الزائد على قدر الحاجة وفيه شيء فان معنى الآية من دعته الضرورة الى تناول شيء من
هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير مائل الى ما يوثمه وهو ان يأكل فوق ما يسد الرمق
فان الله غفور يغفر له ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه رحيم باوليائه في الرخصة لهم
في ذلك كذا قاله ابن عباس رضي الله عنهما للتناول وح فالمغفرة انما هي في القدر الذي يسد به
الرمق لا الزائد عليه فتأمل قوله وسقوط غسل الرجلين في مدة المسح اعلم ان
سقوط غسل الرجلين عمن كان متخففا في مدة المسح رخصة اسقاط لان الشرع اخرج
السبب وهو الحدث عن كونه عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعل الخف
مانعا من سراية الحدث الى القدم لانه اثبت الحدث بالرجل فاوجب غسلها ثم
اناب المسح منابه ولكن بقي اصل السبب موجبا في الجملة نظرا الى حالة عدم الخف
فكانت رخصة المسح بذلك رخصة اسقاط ولكن لو اتى بالعزيمة بعد ما راى جواز
المسح كان اولى لانه اسبق فان قلت فاذن تخرج عن ان يكون رخصة اسقاط
لان رخصة الاسقاط لا يكون العزيمة مشروعة معها كالقصر ويكون رخصة الترفيه قلت
قيل العزيمة انما لم يبق مشروعة ما دام متخففا فاذا نزع صار مشروعة والفوات انما هو
باعتبار النزع والمفضل هذا ولكن في عد هذه الرخصة من رخصة الاسقاط نظر

ظاهر لما صرحوا به في عامة الكتب من انه اذا احضر الماء فدخل الماء خفيه فانغسل اكثر
قدميه بطل مسحه وانه اذا تكلف غسل رجليه داخل الخفين من غير نزع اجزاه ذلك عن
الغسل حتى لا يلزمه النزع والغسل ثانيا عند انقضاء المدة فلو كان المسح رخصة
اسقاط لما بطل مسحه ولزم بطلان هذا الغسل بمضي المدة ولزم النزع بوقوع
الغسل غير معتد به وفيه شيء لانه ذكر في الظهيرية لو ادخل يده تحت الجرموقين
فمسح على الخفين لم يجز والحق ان رخصة المسح على الخفين انما هي رخصة ترفيه لا رخصة
اسقاط ولا يضر في ذلك عدهم لها في رخصة الاسقاط لجواز ان يكون ذلك مجازا
باعتبار الصورة لا حقيقة باعتبار المعنى ويمكن ان يجاب عن اصل النظر بان الغسل
داخل الخفين انما وقع معتبرا باعتبار قيام شبهة وهو انكشاف القدم مع ارادة
ما لا يحل الا بالطهارة بشرط الحدث في الجملة نظر اليه في غير حالة لبس الخفين او الى غيره
ممن لم يكن لابسا للخف وهو الاشبه كما مر في فصل رخصة المسافر ولا يضر ان يكون
من نوعها ويسمى مع ذلك رخصة اسقاط ايضا لسقوط توجه الخطاب اليه بالعمل
واعتباره منه اذا اتى به كما عرف فيمن لا يجب عليه الجمعة كالعبد والمرأة والمريض
والمسافر وغيرهم اذا اتى بها حيث تصح منه وتكون مسقطة لفرض الوقت وهو الظهر
والله اعلم **فصل في الامر والنهي** لما فرغ من الاحكام اخذ يتكلم على اسبابها الكلام
وانما اخرها عنها وان كانت متقدمة الوجود عليها لانها علامات لها وما له العلامة
اهم في التقديم من العلامة او نقول لما فرغ من بيان الادلة والاحكام اولى بها
لشبهه بها وهو الاسباب **قوله** ولها اسباب اختلف العلماء هل للاحكام المشروعة
اسباب ام لا فذهب عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى الاثبات

مطلقا وبعضهم الى النفي مطلقا وذهب جمهور الاشعرية الى الاثبات في العقوبات وحقوق
العباد والى النفي في العبادات ومما يشهد بوضع الاسباب وجوب الصلوة على من نام وقت
الصلوة كملا وعلى من اغمي عليه او جن اقل من يوم وليلة ووجوب صوم رمضان على من
جن ولم يستغرقه جنونه ووجوب الزكاة عندهم على الصبي ووجوب العشر وصدقة الفطر
عليه عند جميع الفقهاء مع سقوط الخطاب عنه في الجميع لعدم الاهلية **قوله** ويمكن ان
يقال ان الحكم صار علما للمحكوم عرفا لان الحكم يطلق ويراد به المحكوم وهي النسبة
الايجابية والسلبية انما توجد وتحصل منه لانك اذا قلت زيد قائم او زيد ليس بقائم
فالحكم وهو نسبة القيام او سلبه اخذت من قائم او ليس بقائم ويطلق ويراد به النسبة
وهو المشهور **قوله** والمراد بها العلل الشرعية مجازا لان الحقيقي وهو الذي يتخلل
بينه وبين الحكم واسطة يعني سبب وجوب الايمان بالله اي التصديق والاقرار
بوجوده ووحدانيته تعالى وساير صفاته على ما ورد به النقل ثم شهد به العقل حدوث
العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم و
معنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل المكلف للوجود
الصانع له او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان
له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجب الايمان
بمنبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقائص ويكون جميع الممكنات باسرها تشهد بها
وما لم يشاهد علما وعلامة بها يعلم وجود صانعها سميت علما ولا خفاء في ان وجوب
الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين
واذا ما لم تثبت بعدم ظهور السبب فان قيل لو كان السبب هو الحدوث الزماني

كما فسروه لا يبقى القول بوجوب الايمان بالله تعالى من القائلين بقدم العالم بالزمان
وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قلنا كيف وليس في العبارة ما يدل
على انحصار السببية فيه بالنسبة الى كل احد بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة ولئن سلم
فهو باعتبار شدة الوضوح وكثرة الوقوع وعدم الانقطاع اذ ما من حدث الا وهو شاهد بنفسه
والسموات والارضين والى الاشارة بقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق وكذا صح الايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الانفس والآفاق
ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ لو امتنع صحته
لامتنع لمانع شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا ولانه
في عدم كونه مخاطبا بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب لان الاداء يحتمل السقوط
بالعوارض كما في من اراد ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة التوحيد على ان صحة الاداء
انما يبتنى على كونه مشروعا في حق المؤدي لا على كونه واجبا عليه كما في جمعة المسافر **قوله**
يعني سبب وجوب الزكاة ملك المال الذي هو النصاب المعنى النامي الزائد على قدر الحاجة
وانما اشترط فيه النماء لتكامل الغنى به الا ان النماء امر باطن فاقيم سببه وهو الحول مقامه
في الشرطية فصار شرطا للوجوب مع كونه سببا للنماء فيتجدد النماء بتجدده ويتجدد
النماء بتجدد المال اذ المال لهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول
تكرار الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** والصوم الخ اتفق المتأخرون من مشايخنا
كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم على ان سبب
وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخوله
لا قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة السرخسي رح الى ان السبب مطلق

شهود الشهر ليلا كان او نهارا لان الشهر اسم للمجموع وسبب باعتبار اظهار شرف
الوقت وذلك ثابت للايام والليالي جميعا ولهذا وجب القضاء على من كان اهلا في اول
وافاق بعد مضي الشهر وصحت النية بعد تحقق جزء من اول الليلة منه ولم تصح قبله ولا يلزم
صحة الصوم ليلا اذ ليس من حكم السبب جواز الاداء فيه وذهب الاكثرون كالقاضي ابي زيد
وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن وافقهم الى ان سبب وجوب الصوم الايام
دون الليالي فكل يوم سبب لصومه يعني ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على
حدة تختص لاختصاصه بشرائط وجوده وبالانتقاض بطريان نواقضه فيجب متعلقه
بسبب على حدة واجيب عن كلام شمس الائمة بان القضاء انما لزم المجنون المذكور
لادراكه النهار دون الليل لانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه
القضاء عند تضاعف الواجب دفعا للحرج وذلك انما هو باستغراق الجنون جميع
الشهر ولم يوجد وبان النية انما صحت في الليل باعتبار تبعية النهار في حق هذا الحكم
ضرورة تعذر اقترانها بالجزء الاول من الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه فتأمل **قوله**
سبب وجوبها على المسلم الراس الذي يمونه ويلي عليه والفطر انما هو شرط لتعلق الصدقة
او واعمن يمونون عليه فان عن اما لانتزاع الحكم عن السبب لا لانتزاع الحكم عن المحل
الواجب عليه الحق بان يجب على المحل فيؤديه عنه غيره بطريق النيابة كما يقال ادى
العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب
على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم تحت
يمونه وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس
من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه فيتعين الحمل على المعنى الاول لتضاعف

الواجب بتضاعف الراس فان قلت الصدقة كما اضيف الى الراس اضيف الى الفطر
بل الاضافة الى الفطر اشهر والاضافة دليل السببية وايضا الواجب يتكرر بتكرر
الوقت مع اتحاد الراس كما يتكرر بتكرر الراس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم الراس
سببا والفطر شرطا دون العكس قلت الجواب بوصف المؤنة ترجح سببية الراس لان
تعلق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عمن تمونون يشعر بان
هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن راس يلي عليه كالعبيد والبهائم
اذ الراس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت واما تكرر الوجوب عند تكرر الوقت فليس
لتكرر الوقت حتى يكون سببا لتكرر الراس تقديرا فان الراس لما صار سببا بوصف المؤنة
وهي تتجدد في كل وقت كان الراس بمنزلة المتجدد تقديرا لتجدد المؤنة كالنصاب لما صار
سببا بوصف النماء صار كالمتجدد عند تجدد النماء بحولان الحول حتى تكرر وجوب الزكاة
بتكرر الحوائج نصاب واحد لا باعتبار ان الحول سبب بل هو شرط الا انه اقيم مقام
النماء للاداء تيسيرا لكون النماء يتجدد بتجدده كما مر في سبب الزكاة هذا وان قال
الشافعي السبب الفطر وقد اوردناك دليله مع الجواب عنه فتنبه له قوله يعني سبب وجوب
الحج البيت بدليل اضافته اليه والوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة شرط لوجوبه
اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة قوله والعشر الخ يعني ان سبب
كل من العشر والخراج هو الارض النامية لاضافتها اليها قوله اي سبب وجوب الطهارة
الصلوة اي ارادتها بشرط الحدث لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم اي اذا اردتم القيام الى الصلوة وانتم محدثون وفسر الخ اشعر
بالسببية لا نفس الصلوة والا لكانت متقدمة عليها ضرورة تقدم السبب على المسبب

ولا الحدث لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلازمه والحدث مزيل للطهارة ومناف لها
وقد يقال انه سبب لوجوبها لا لعينها فيكون اذن مفضيا اليه لا منافيا له واجيب
بان الكلام فيما هو سبب لعينها فيعم ما ليس منها واجبا كالطهارة النافلة لا فيما هو
واجب منها فقط لان مبنى وضع الاسباب على العموم دون الخصوص وانما كان الحدث
شرطا لها لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة
فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة
على الحدث وهو دليل كونه شرطا ولهذا لو توضا من غير وجوب كما لو توضا قبل
وقت الصلوة واستدام الى ما بعد دخول الوقت جازت بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود
دون الوجوب قصدا او لم يقصد فان قيل لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة
وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وهو محال
لانه يلزم منه توقف صحة الصلوة على وجود الحدث والطهارة وبينهما منافاة
فالجواب ان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها
لا وجودها هذا والتحقيق ان سبب الطهارة وجوب الصلوة لاستلزام وجوب الشيء
وجوب مقدمته لا الارادة لعدم استلزامها الوجوب هذا في الفرض واما في النفل
فسبب وجوبها الارادة الجازمة المستتبعة للشروع لعدم الوجوب قبل الشروع قوله
اي سبب مشروعية المعاملات المتنوعة من المعاوضات والمناكحات والامانات والمخاصمات
والشركات تعلق البقاء المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم الى قيام
الساعة وبيان ذلك ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء
الى يوم القيمة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال

مزاجه يفتقر الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة
ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج بها التوالد والتناسل الى الازدواج بين الذكور
والاناث وقيام المصالح وكل ذلك يحتاج الى اصول كلية مقررة من عند الشارع يحفظ بها
العدل والنظام بينهم في المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء
الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام
فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** والاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل
الملائكة والروح اي من عطف الخاص على العام وبعضهم جعله من عطف الجزء على
الكل وليس بظاهر **قوله** ما نسب العقوبات والكفارات اليه والحاصل ان السبب يكون على
وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل
واسباب الكفارات الامور الدائرة بين الحظر والاباحة لما فيها من معنى العبادة والعقوبة
فان قلت ظاهر هذا الكلام يشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة
بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازي
قلنا الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف
ان سبب الكفارة هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها **قوله** من قبل هذا بيان ما نسب
اليه العقوبات **قوله** وزنا وسرقة هذا بيان ما نسب اليه الحدود فان الزنا سبب الرجم
والجلد لاضافتها اليه اذ يقال لكل منهما انه حد الزنا وكذا السرقة فانها سبب للقطع
لاضافة القطع اليها وكذا حد القذف فانها سبب لحد القذف لاضافة حد الثمانين
اليه فيقال لها حد القذف وشرب الخمر لاضافة الحد اليه فيقال حد الخمر وهذا لان
هذه الانواع من الايذاءات قد شرعت مرتبة على هذه الجنايات فكان لهذه الجنايات

تأثير

تأثير في ايجاب تلك الاجزية فكانت اسبابا لها **قوله** وامر دائر بين الحظر والاباحة
هذا بيان ما ينسب اليه الكفارات **قوله** ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة
ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر عملا بموجب الملاءمة بين الاثر والمؤثر **قوله** والافطار
عمدا فانه مباح ذاتا ولا يشكل عليه الافطار بغير مباح كالزنا وشرب الخمر لان الموجب
للكفارة في الحقيقة انما هو فطره وهو مباح في ذاته محظور في بعض حالاته واوقاته مع
ما ينضم الى اباحته الاصلية من المحال والاوقات في انفسها وفي بعض الاحوال **قوله** اي
تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره يعني كما ان الاضافة تدل على السببية
كذلك يدل تعلق الشيء بالشيء وتكرره بتكرره عليها ايضا لان الامور تضاف الى
الاسباب الظاهرة ولما تكرر الحكم بتكرره دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه
قوله لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف
سببية يكون بها المضاف حادثا بالمضاف اليه فاذا قيل كسب فلان علم ان فلانا
سبب للكسب وان الكسب حدث بفعله واختياره لان الاضافة موضوعة للتمييز
وهو انما يحصل بالاضافة الى اخص الاشياء واخص الاشياء بالحكم سببه لانه حادث به
واعترض بان المضاف في قولهم صلوة الظهر هو العبادة لا وجوبها والوجوب مضاف
الى العبادة وليست بسبب له فما هو مضاف ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف
واجيب بان الاضافة لما دلت على سببية المضاف اليه للمضاف فاما ان يكون سببا لوجوده
او لوجوبه والاول باطل لان ذلك بالفاعل ولا تاثير للوقت فيه فتعين الثاني وهو
المطلوب **قوله** وانما يضاف الى الشرط مجازا هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال
كيف يكون اضافة الشيء الى الشيء دليل السببية ونحن نجد الاضافة الى الشرط فقال

انما يضاف اى الحكم الى الشرط مجازا بعلاقة المجاورة لان الحكم يوجد عنده كما يوجد عند
العلة والحاصل ان الاضافة انما يكون علاقة السببية اذا لم يكن غير المضاف اليه اولى
بالسببية كما فى صدقة الفطر وحجة الاسلام فان الرأس والبيت اولى بالسببية من الفطر
والاسلام كما مر بيانه **قوله** لان اتصال الحكم بالسبب الخ هذا تعليل لجعل اضافة الحكم الى
السبب دون الشرط وحاصله انما جعلنا الاصل فى الاضافة اضافة الحكم الى السبب
دون الشرط مع ان لكل منهما اتصالا بالحكم لان اتصال الحكم بالسبب وتعلقه به
اشد من تعلقه بالشرط لان تعلقه به تعلق ثبوت ووجود وتعلقه بالشرط تعلق
مجاورة وما بالوجود اولى لجعل الاضافة فيه حقيقة مما هو بالمجاورة لابتنائها على الاختصاص
وهو بالسبب اهم واكمل منه باتصال الشرط وما كان اهم كان بالحقيقة اولى **قوله**
واما المتقدمون من مشايخنا الخ قيل طريقة المتقدمين قريبة من طريقة المتأخرين
لان هؤلاء لا ينفون ان هذه الاشياء اسباب ظاهرة والمتأخرون لا ينفون ان
مجدد النعم هو السبب فى الحقيقة لكن هؤلاء توضعوا السبب الحقيقى واولئك تعرضوا
للسبب الظاهرى وفيه نظر فان المتأخرين يقولون السبب الحقيقى ايجاب الله تعالى
وهو غيب عنا **باب اقسام السنة قوله** الحديث والخبر مختصان بالقول قيل
هما مترادفان وقيل بينهما عموم مطلق فكل حديث خبر ولا عكس وقيل بينهما تباين
كلى **قوله** والاقسام التى سبق ذكرها فى بحث الكتاب من الخاص الى المقتضى ثابتة
موجودة فى السنة التى هى قوله عليه الصلوة والسلام خاصة اطلاقا للعام وارادة
للخاص الاشرف لانها قران غير متلو على قصد الاعجاز فتجرى فيها هذه الاقسام ايضا
ويكون بيانها فى الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب فى كونها حجة **قوله** فاعلم

بان

بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة بالسنن من
بيان كيفية اتصال السنة بالمتن وانقطاعه واحوال الراوى وشرايطه وكيفية
التحمل والاداء والجرح والتعديل وغير ذلك مما يأتى بيانه **قوله** وذلك اربعة اقسام
الاول فى كيفية الاتصال بنا من الرسول والثانى فى الانقطاع والثالث فى بيان
محل الخبر والرابع فى بيان نفس الخبر وهذه الاقسام كلها تدور على الخبر وهو الكلام
المحكوم فيه بنسبة خارجية اى ثابتة فى نفس الامر خارجة عن كلام النفس ذهنية
كانت تلك النسبة او خارجية **قوله** الاول فى كيفية الاتصال بنا الخ هذا القسم على
ثلثة اقسام سيأتى بيانها **قوله** كالمتواتر وهو مشتق فى اللغة من التواتر وهو
تتابع الاشياء على وجه يقع بينها مهلة بان يقع واحد بعد واحد بزمان قال الله تعالى
ثم ارسلنا رسلنا تترى اى رسولا بعد رسول بفترة بينهم وفى الاصطلاح ما
ذكره المصنف وله شروط متفق عليها وشروط مختلف فيها اما الشروط التى اختلف
فيها فخمسة كلها فى الناقلين احدها ان يكون اماكنهم متباعدة الثانى ان يكونوا
بحيث لا يحصى عددهم الثالث العدالة وتتضمن الاسلام الرابع ان يكون فيهم
الامام المعصوم الخامس ان يكون فيهم اهل الذلة والمسكنة والحق عدم اشتراطها
خلافا لنحو الاسلام فى الثلاثة الاول وللشيعة فى الرابع ولليهود فى الخامس
واما شروط المتفق عليها فنوعان نوع يرجع الى النقلة وهو ثلاثة اشياء الاول
ان يبلغوا عددا لا يتوهم معه عادة تواطئهم وتوافقهم على الكذب والصحيح عدم
التقدير بشىء من العدد وان الضابط فيه حصول العلم عنده فيستدل بحصول العلم
الضرورى على ان العدد الذى هو كامل عند الله تعالى فى عدد التواتر قد توافقوا

عن العقل والثاني ان يكونوا مستندين في اخبارهم به الى الحس سمعا اوغيره حتى
لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لا يحصل لنا اليقين حتى يقوم لنا البرهان
والثالث الاستواء في الطرفين والوسط واليه الاشارة بقوله ويدوم هذا
الحد وزاد بعضهم شرطا رابعا وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا به والشرط
الثاني مستلزم له ونوع يرجع الى المستمعين والمعتبر فيه امران احدهما الاهلية لقبول
العلم بالمخبر به والثاني عدم العلم بمدلول الخبر قبل السماع وزاد من زعم نظرية العلم
بالمتواتر ثالثا وهو سبق العلم بتلك الشرائط كلها على حصول العلم بالمتواتر ورد
لم يعتبره من زعم ضروريته قوله فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة صدتهم عن الصلوة
يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين وفيه شيء فان المراد بعدم الاحصاء
ان لا ينحصر في عدد معين لحصول العدد المعين في حادثة لا ينافي ذلك لان
عدم اعتبار الشيء ليس باعتبار عدمه قوله شرط فخر الاسلام العدالة والاسلام
هما شرط واحد لما تقدم ان العدالة تتضمن الاسلام قوله واعلم ان المصنف عرف
المتواتر بما هو شرط المخبرين وهو تسامح قلت لا تسامح لان هذه الاشياء
وان سميت شروطا لكنها اوصاف عرضية لمن وصف الخبر بانه مرويهم فترجع بالحقيقة
اوصافا عرضية له لان صفة الوصف وصف للموصوف للوصف ويكون
تعريفه بها رسما ناقصا مفيدا لكمال التمييز من غير تسامح مع الاختصار والايجاز
لا بد اتحاد الخبر او غير تجديده كما هو رأي بعضهم قوله عرفه بعض المحققين بانه خبر جماعة
يفيد بنفسه العلم بصدقه فالخبر كالجنس واضافته الى الجماعة يخرج خبر الواحد وقوله
يفيد العلم يخرج ما يفيد الظن من خبر الجماعة كالخبر المشهور وقوله بنفسه يخرج

خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عن التواتر وهي اما عادية كشق
الجيوب ولطم الخدود وهتك الحريم بالنسبة الى جماعة اخبروا بموت ابيهم واما حسية
كالاحوال اللائحة على قوم يخبرون بشدة جوعهم او عطشهم واما عقلية كالبداهة
بالنسبة الى اخبار جماعة بعدم اجتماع النفي والاثبات قوله ويمكن ان يقال المراد
السنة الخ فقد علم الجواب مما تقدم عند قوله والاقسام التي ذكرها ثابتة في السنة
قوله علما ضروريا اي لا يحتاج الى نظر وفكر بل يفيد الا على القلب بمجرد سماعه
وهذا مذهب الجمهور وذهب ابو الحسين والكعبي من المعتزلة وامام الحرمين والدقاق
من الشافعية الى انه يوجب علما نظريا يتوقف حصوله على النظر في المقدمات وذهب
الغزالي الى انه يوجب علما ضروريا بمعنى عدم الحاجة الى الشعور بالوسائط مع
حضورها في الذهن لا ضروريا بمعنى استغنائه عنها اذ لا بد منها وتوقف
الرضا وصاحب الاحكام والضرورة قاضية بقول الجمهور على الكل لان هذا من
البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم اظهر من علمه بصحة
تلك الاستدلالات فلا نطيل بذكرها قوله اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة
الشيء الى مرادفه لان الاضافة تقتضي المغايرة ثم كون اليقين مرادفا للعلم
انما هو على اصطلاح المتكلمين فان العلم عندهم مقابل للظن واليقين هو
اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا اعتقادا لا يمكن الزوال
اما على اصطلاح الفقهاء واهل الميزان فالعلم اعم لان العلم اليقيني يشمل الضروري
والنظري ووقع في نخبة الفكر لشيخ الاسلام ابن حجر ما يخالف هذا حيث قال المتواتر
هو المفيد للعلم اليقيني فخرج النظري او النظري ترتيب امور معلومة او مظنونة يتوصل

بها الى علوم اوظنون انتهى فجعل اليقيني خاصا بالضروري بقرينة جعله النظري
قسما لليقيني فكانه مشى على اصطلاح اهل الميزان فتأمل **قوله** او يكون بالنصب عطفا
على قوله اما ان يكون والمعنى اما ان يكون الاتصال اتصالا فيه شبهة من حيث انه من
الاحاد في الاصل لا معنى لان الامة تلقته بالقبول **قوله** كالمشهور وسمي بذلك لوضوحه
ويسمى بالمستفيض على راي جماعة من الفقهاء لانتشاره من فاض الماء يفيض
فيضا ومنهم من فرق بين المستفيض والمشهور بان المستفيض ما يكون في ابتدائه
وانتهائه سواء والمشهور اعم من ذلك ومنهم من عبر بوجه آخر وليس من مباحث
هذا الفن **قوله** وهم القرن الثاني اي هم التابعون **قوله** يعني القرن الثالث
وهم اتباع التابعين فلا حكم على شيء مما اشتهر في القرن الرابع وما بعده من
اخبار الآحاد بالشهرة بعد ان كان احادا في القرن الثالث وما فوقه لان اكثر
الاحاديث قد نقلت فيها بطريق الشهرة بل بطريق التواتر وان كانت ضعيفة
لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب فالمشهور ما كان مشهورا
في عصر الصحابة وعصر التابعين او عصر اتباع التابعين خاصة وان كان متواترا او احادا
فيما بعد ذلك والآحاد ما كان آحادا في هذه الاعصار الثلثة وان اشتهر او تواتر فيما بعدها
كما هو كذلك في الصحة والضعف فسقطاته واعلم انه ليس المراد بالمشهور هنا باصطلاح
المحدثين من هو ما رواه ثلثة فصاعدا الان ذلك عندنا لا يسمى مشهورا فكل مشهور عندنا
مشهور عندهم ولا عكس وقيل المشهور ما تلقته العلماء بالقبول فانهم اذا تلقوه
بالقبول مع عدالتهم وفضلهم كان بمنزلة المتواتر **قوله** فانه يوجب علم الطمانينة
يظن انه يقين لا علم اليقين فكان فوق الاحاد ودون المتواتر حتى جازت الزيادة

على الكتاب وان كانت في معنى النسخ وهو قول ابن ابان واختيار القاضي ابي زيد وشمس الائمة
وفخر الاسلام والمص وعامة المتاخرين وقيل يوجب علم اليقين كالمتواتر لا بطريق الاستدلال
بل بطريق الضرورة وبه قال الجصاص وجماعة من اصحابنا من الشافعية واتفقوا على عدم تكفير
جاحده كما نص عليه شمس الائمة ووجوب العمل به فلا ثمرة لهذا الخلاف على الصحيح وان
قال ابو اليسر لظهورها في التكفير وعدمه **قوله** لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون عدد
رواته دون عدد رواة المشهور ودون عدد رواة المتواتر فان قلت كان المناسب
ان يقول من دون المتواتر والمشهور اذ لا يلزم من دونية المتواتر دونية المشهور
بخلاف العكس قلت المراد الترقي من الادنى الى الاعلى لانه اذا كان دون المشهور
فهو دون المتواتر بالطريق الاولى فهو تصريح بما يعلم التزاما فان قلت قد قال في
الاحكام ان الخبر اذا زادت نقلته على الثلاث سمي مشهورا او مستفيضا فعلى هذا يكون
المراد بما عدا الثلاث فقط وفي شرحه لا يعتبر لفظ فصاعدا قلت المص قد مشى في المشهور
على مذهب فخر الاسلام وجعله احادي الاصل متواتر الفرع فما لم يبلغ رواة الحديث
عنده مبلغا لا يتوهم معه تواطئهم على الكذب فهو احاد **قوله** وخبر الواحد في شيء الخ
لا يتصل برفع لما يقال خبر الواحد العدل مقبول في اخبار الديانات فلم لا يقبل ههنا وتقرير
الدفع خبر الواحد فيما عم به البلوى لا يقبل لان الشيء اذا توفرت الدواعي على نقله
لم ينقله الا واحد يكون ذلك علامة الكذب لتوهم الغلط **قوله** وهو قوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة الآية فان قلت الطائفة قد فسرت بعشرة وذلك من المشهور
فلا يكون بمعنى الواحد والاثنين فيحتمل ان يراد المشهور فلا يستقيم دليلا على حجية
خبر الواحد قلت نعم وهو قول الحسن لكن لم يقل احد بالزيادة على ذلك الخبر وان

ملغ هذا المبلغ لم يخرج عن كونه احادا لما مر فاذن قول الطائفة موجب للعمل ولا
لاتقبل الدعوة فان قلت المراد جميع الطائفة لانه قال من كل فرقة منهم طائفة
وبها يبلغوا عدد المتواتر قلت اذا قوبل الجمع بالجمع يقتضي الانقسام على الآحاد وعلى انه
لايتصور الرجوع من الطوايف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال رجع الى الفوقه
اذا كان فيهم اولا فان قلت لو كان الراجع مأمورا بالانذار بما سمعه لايدل ذلك على ان
السامع منه يكون مأمورا باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة
وما لم تظهر العدالة بالتزكية فالجواب ان وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع
لانه انما وجب الانذار طلبا للحذر بقوله تعالى لعلهم يحذرون والترجي من الله يحمل
فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضي وجوب الحذر واما ان حد
الواحد فلا نم ان عليه وجوب الاداء لان ذلك لاينفع المدعي وربما يضر الشاهد
بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا هذا وقد قال ابن الحاجب الاستدلال
بهذه الآية بعيد لان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه سلمنا لكنه ظاهر لايحتج به في
الاصول **قوله** وبعث عليا رضي الله عنه حاصله انه عليه الصلوة والسلام كان يرسل الافراد من اصحابه
الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعلم
لما بعثهم والاستدلال بهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عليه الصلوة والسلام بقصد فيها
على انه انما يدل على القبول دون الوجوب **قوله** فان قلت الخ حاصل السوال ان هذه اخبار
آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب وحاصل الجواب
ان هذه الادلة وان كانت احادا الا انه ينتظم من مجموعها معنى متواتر هو قبول خبر
الواحد والعمل به لانه يفيد العلم الضروري على ما مر **قوله** وقيل لا عمل الا عن علم وهو مذهب

اهل الحديث وبه قال احمد في رواية والقاشاني والروافض ثم اختلفوا فقال احمد ومن وافقه
من اصحاب الحديث ان خبر الواحد موجب العلم والعمل وقال القاشاني في رواية والروافض
لايوجبهما وتمسك الفريقين ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فان ظاهره
دل على استلزام العمل العلم فهم اما ان ينظروا الى انتفاء اللازم وهو العلم فيجعلوه دليلا
على انتفاء الملزوم وهم اصحاب القيل الاول او ينظروا الى ثبوت الملزوم وهو العمل
فيجعلوه دليلا على ثبوت اللازم وهو العلم وهم اصحاب القيل الثاني ولكنا نمنع اللازم
لان اتباع غلبة الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآية في الاشخاص والازمان على ان العلم
قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم **قوله** وهم عبد الله الخ اما العبادلة
فثلاثة عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وكذا عند
المحدثين ولكنهم ابدلوا عبد الله بن مسعود بعبد الله بن الزبير فاذن لا يبعد عدهم
اربعة **قوله** خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد غير انه استثنى
اربعة احاديث وقدمها على القياس حديث غسل الاناء من ولوغ الكلب وحديث
المصراة وحديث الوبا وحديث القرعة **قوله** لما روي ان ابن عباس رض لما سمع
ابا هريرة رض يروي من حمل جنازة فليتوضأ فقال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان
يابسة فرد ابن عباس حديث ابي هريرة بالقياس وعمل الصحابة برده وتركوا رواية
ابي هريرة ولك ان تقول انما رد خبر ابي هريرة لانه لم يعرف بالفقه وسيأتي ان الراوي
اذا لم يعرف بالفقه وخالف حديثه القياس ترك ضرورة انسداد باب الراوي
فيكون هذا من القسم الثاني فلا يلزمنا هذا الدليل الخ غير الراوي **قوله** ولنا ان الخبر
تعين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه الصلوة والسلام لايحتمل الخطأ و

انما الشبهة فى طريقه وهو النقل حيث يحتمل الخطأ والنسيان والكذب وفى القياس
يحتمل باصله اى بعلته التى يبتنى عليها الحكم او بكل وصف من اوصاف النص يحتمل
ان يكون هو المؤثر فى الحكم ويحتمل ان لا يكون ولا شك ان متيقن الاصل
راجح على محتمله وايضا كانت الصحابة باجمعهم يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا
خبر الواحد فلو لم يكن خبر الواحد مقدما على القياس لما نقضوا احكامهم المبنية
على القياس والجواب عما استدل به ان ابن عباس انما رد خبر ابى هريرة بالقياس
لان القياس الصحيح مقدم على خبر من لم يعرف بالفقه اذا انسد به باب القياس كلّيا
وخبر ابى هريرة كذلك **قوله** وان خالفه لم يترك اى القياس ايضا ان تلقته
الائمة بالقبول وان لم تتلقه الائمة بالقبول لم يترك الا بسبب الضرورة وهى انسداد
باب الراى من كل وجه بان يكان يخالف لجميع الاقيسة التى لا يكون ثبوت اصولها
بخبر او غير معروف بالفقه حتى لو كان مخالفا لقياس موافقا لقياس لم يترك الا فى
الوصف الذى هو ركن القياس وههنا تمكنت شبهة فى نفس الخبر بعد ما تمكنت
فى الاتصال فكان فيه شبهتان وفى القياس شبهة واحدة فيترجح ما هو اقل شبهة
وهو القياس ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الراى لانه اذا انسد باب القياس
من كل وجه صار مخالفا للكتاب والسنة والاجماع فان حجيته ثابتة بها هذا وانما
وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان الشبهة فى القياس فى ستة امور حكم الاصل وتعليله
فى الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الاصل فى الفرع ونفى
المعارض فى الاصل ونفيه فى الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة
نقل الحديث بلفظه ولهذا اخذ فى كثير من الاحاديث شك الراوى واما انتقاص

النقل بالمعنى عند العلماء لتعذر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه
نقل عن كبار الصحابة رضى الله عنهم تركوا القياس بخبر الواحد غير المعروف بالفقه بل
نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد يقدم
على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس خبر ابى هريرة فى
الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه من
الاحاديث واما رابعا فلان هذا الدليل الذى ذكروه يقتضى ان يرد الحديث الذى
انسد به باب القياس وان كان الراوى فقيها **قوله** صار اى خبر الواحد ناسخا للكتاب
واجيب بانه لا عموم فى الآية حتى يثبت بها قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم
فقد خص القياس الذى يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان
العام اذا خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس ايضا شيء وهو ان يقال
مخالفة الخبر القياس لا يقتضى انسداد باب الراى بالكلية لانه يعمل بالقياس اذا لم
يرد دليل من الكتاب او السنة او الاجماع ويجاب بان المراد من المخالفة ان لا يكون
فى الخبر جهة القياس ولا شمة منه لان المراد انا لو عملنا به لكان ينسد باب الراى **قوله**
كحديث المصراة روى مالك عن ابى الزناد والاعرج عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه صلى الله تعالى
عليه وسلم انه قال لا تصروا الابل والغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين
بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه الشافعى
بهذا اللفظ وليس فيه من له طرق والفاظ واختلاف على قول محمد بن سيرين فرواه
البخارى ومسلم بلفظ ولا تصروا بضم التاء الفوقانية وفتح الصاد المهملة على
وزن تزكوا ونصب الابل على المفعولية هو الصحيح ورواه بعضهم بفتح التاء و

ضم الصاد فان قلت ظاهر كلام فخر الاسلام يدل على ان هذا الخبر ناسخ للكتاب
والسنة ومعارض الاجماع فى كون ضمان العدوان بالمثل والقيمة وظاهر ما اورده
الشارح يدل على انه معارض للكل قلت لا يضرنا ذلك فان غايته بعد التسليم انه
وجه آخر فى بيان تركه وتقديم القياس عليه قوله وذهب ابو حنيفة رح الى انه ليس
ان يردها بمقتضى سلامة المبيع وتقلة اللبن لا تفوت صفة السلامة فحلبها او لى
وفى رجوع المشترى بنقصانها لتعذر ردها روايتان فى رواية الكرخى لا يرجع
لان المشترى لم يصر مغرورا بقول البائع بل انما اغتر بكبر ضرعها وغفل عن تقليبها
وفى رواية الطحاوى يرجع قيل وهو المختار لان البائع بفعل التصرية غر المشترى
فصار كما اذا غره بقوله انها لبون قوله انما لم يعمل بمخالفة الكتاب اى فى الاستدلال
بالآية شئ اذ ليس فى المصراة اعتداء لان حلب اللبن على ملك المشترى حلال
والبائع لا يطالبه فاطلاق الاعتداء هنا فيه تسامح ولذا قال بعض اشياخى
وهذه وان لم يكن من ضمان العدوان صريحا الا انه قد ظهر بعد الفسخ انه
تصرف فى ملك الغير بغير رضاه لان البائع انما رضى بحلب الشاة على تقدير ان يكون
ملكا للمشترى فيثبت فيها الضمان بالمثل او بالقيمة قياسا على صورة العدوان
الصريح فح لا يتم الاستدلال بالآية بقى شئ وهو ان هذا الكلام يدل على ان الحديث
يرد اذا خالف الكتاب بالسنة المشهورة واذا كان الراوى فقيها وفيه كلام لان
هذا مسلم فيما اذا كان ثمة كتاب او سنة مشهورة او اجماع اما اذا لم يكن الا
قياس فقط والحديث مخالف له مع فقه راويه فما ذا يفعل قلت ذكر فى التحقيق
ان القياس الصحيح يرد به وفيه بحث لان صاحب التحقيق قد ذكر قبله ان صدر الاسلام

قال يجب قبول خبر الواحد اذا لم يخالف صريح الكتاب او السنة وظاهره اذا لم يكن
واحد منهما وخالف القياس يقبل ولا يلتفت الى القياس فان قلت اذا خالف القياس
فقد خالف الكتاب والسنة لثبوته بهما قلت المراد المخالفة الصريحة لا الضمنية قوله
فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة هذا السوال وارد على قول من اشترط فقه الراوى
فى تقديم الخبر على القياس وهو عيسى بن ابان ومن وافقه وكان المناسب ذكر هذا
السوال قبل قوله اعلم انه وجب قبوله وتقديمه على القياس قوله فان كان مجهولا
فى رواية الحديث عند المحدثين واحترز عن مجهول النسب فان تلك الجهالة غير مانعة
عن القبول عند عامة الاصوليين واهل الحديث وكانت مانعة عند البعض قوله لم
يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله عليه الصلوة والسلام فيه نظر لان
كلا منا فى الصحابة ولا يتأتى مثل ذلك فيهم لاتفاق عامة السلف وجماهير الخلق
على عدالة الصحابة كلهم لورود ما لا يخفى فى شانهم من الكتاب والسنة ولا اعتبار
بمن خالف واما ما جرى بينهم من الفتن فمحمول على التاويل والاجتهاد فى الاوفق
للدين والاصلح لامور المسلمين ولما صح من ان الصحابى من لقى النبى عليه الصلوة
والسلام وكان مسلما طالت صحبته او لم تطل وقيل من طالت صحبته بالنبى عليه الصلوة
والسلام واخذ عنه وتابعه من غير تحديد مدة وقيل من صحبه سنتين او سنة وغزا
معه غزوة او غزوتين وقيل من صحبه ستة اشهر ولا يمكن الجواب بدعوى تعميم الراوى
وصرف عدم معرفة العدالة والفسق الى غير الصحابى وعدم معرفة الرواية وطول
الصحبة الى الصحابى لان المقام لا يساعده قوله كوابصة ابن معبد بن عبيد بن
قيس بن كعب نزل بالكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها فانه روى ان رجلا صلى

خلف الصفوف وحده فامره النبي عليه الصلوة والسلام ان يعيد ولم يكن معروفا بالرواية
ولم يعمل احد بهذا الحديث لان القياس يرده وهو اقوى منه فهو كالمخالفة للكتاب و
السنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ولكن ان تقول الصلوة اذا ادبت مع كراهة
التنزيه يستحب اعادتها فلم لا يعمل بهذا الحديث بحمل الامر فيه على الندب فيكون موافقا
للقياس على ان احمد يامر بالاعادة لكن لا بهذا الحديث بل بقوله عليه الصلوة والسلام
زادك الله حرصا ولا تعد انتهى اعلم ان المجهول خمسة انواع ثلثة لروايتهم في القبول
حكم رواية المعروف ان شملهم مسمى المجهول الاول ما اشار اليه بقوله فان روى عنه
السلف اى شهدوا له بصحة الحديث وعملوا بروايته والثاني ما اشار اليه بقوله او اختلفوا
فيه بان قبل بعض السلف حديثه ورده البعض مع نقل الثقاة عنه ولكن لا يقبل حديث
هذا النوع الا ان وافق قياسا الثالث ما اشار بقوله او سكتوا عن الطعن **قوله** وشهدوا
بصحته اى بصحة ما رواه **قوله** كحديث معقل بن سنان رواه الاربعة **قوله** فاجتهد شهرا
وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد ذلك اجتهد برأيي فان يكن صوابا فمن الله تعالى وان
كان خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فمن الشيطان والله تعالى ورسوله بريان منه **قوله**
ارى لها بضم الهمزة اى اظن ان لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل
بن سنان وابو الجراح صاحب راية الاشجعين فقالا نشهد ان رسول الله عليه الصلوة والسلام
قضى في بروع بفتح الموحدة وقيل بكسرها بنت واشق مثل قضائك فسر بذلك ابن مسعود
سرورا لم يسر مثله لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه الصلوة والسلام **قوله** ورده علي
وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه وقوله
بوال على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل الكوفة وسكان الرمال

او من عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه وعدم
المبالاة باصابة اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط **قوله** عمل بهذا الحديث علماؤنا ح
ولم يعمل به الشافعي لمخالفة القياس عنده وهو ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء
القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لا تستوجب بمقابلته
عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها ويفهم منه ان الجرح مقدم عنده على التعديل وعندنا
التعديل مقدم على الجرح فلا تغفل فانه مهم كذا في بعض الشروح **قوله** لا وهو الموافق
للقياس لان المناسب ان يقول لان الموت كالدخول في تأكد المهر بدليل وجوب العدة
بعده **قوله** وان لم يظهر من السلف الا الرد الخ هذا هو النوع الرابع وهو من
اشتهر حديثه في السلف فردوه جميعا فحكمه انه لا يجوز العمل به اذا خالف القياس
لانهم لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله عليه الصلوة والسلام فيكون اتفاقهم على رده
دليلا على انهم اتهموه في الرواية ولو قال الراوي وجب ان لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك
ممن هو فوقه وهو رد الصحابة رض كان اولى ويسمى هذا النوع منكرا او مستنكرا لان اهل
الفقه لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يحتمل ان يكون
حديثا واما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا اذ من الجائز ان يكون الراوي صادقا في الرواية
ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة فتامل **قوله** وقال عمر رض لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا
بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت او نسيت قال ذلك بمحضر من الصحابة رض و
لم ينكر احد عليه فدل بعدم انكارهم على ان مذهبهم تكذيبه فان قلت انما رد حديثها بتهمة
الكذب والنسيان وبهما يرد كل حديث وان وافق القياس قلنا لو اراد به ذلك لقال
لا يقبل وما قال لا ندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب واراد به القياس علم ان رده لانه يخالف

للقياس فان قلت حديث فاطمة بنت قيس مما قبله ابن عباس رضه وقال به الحسن
وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل قلت ليس فيما ذكرت مصادة لما قلنا
لجواز حدوثه الاجتهاد وبما ذكرت بعد ذلك العصر على ان الاكثر حكم الكل قوله وهو القياس
اى القياس الذى اورده عمر بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس على الحامل المبتوتة
فان لها النفقة اتفاقا لقوله تعالى وان كن اولات حمل الآية قوله وللقائل ان يقول
انقطعت الزوجية فى المبتوتة فلا يصح القياس اى قياس المبتوتة اى الغير الحامل
والا فللحامل المبتوتة النفقة لانها واجبة لها بالنص كما هو صورة المسئلة على
الحامل المعتدة عن طلاق رجعى الجواب ان المراد القياس على جميع الاحتباس ولا نم
انقطاع الزوجية بالكلية فى المبتوتة ولذا ترث اذا مات وهى فى العدة وتغسله
ولكن بقاء اثار الزوجية فى الرجعية اكثر حتى كان له وطئها قوله ومن السنة ما قاله
عمر رضه سمعت رسول الله عليه الصلوة والسلام يقول للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت
فى العدة رواه مسلم والترمذى من طريق ابى اسحق ولابن ابى شيبة عن الاسود
عن عمر رضه لا يجوز قول امرأة فى دين الله تعالى للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى
وان لم يظهر حديثه فى السلف هذا هو النوع الخامس وان كان من حقه ان يجعل رابعا
كما كان من حق الثانى ان يجعل ثالثا لان من حق المختلف فيه ان يؤخر عن المتفق عليه
ومن حق ما يجوز العمل به فى الجملة ان يقدم على ما لا يجوز العمل به بالكلية قوله فلم يقابل
برد ولا قبول ان قلت لا حاجة الى هذه الآية اذا لم يظهر حديثه فيهم لا يتاتى الرد ولا
القبول لانهما مبنيان على الظهور قلت هو تصريح بما علم التزاما قوله يجوز العمل به فى
زمن ابى حنيفة رح اذا وافق القياس لغلبة الصدق فى ذلك الزمان لقوله عليه الصلوة والسلام

خير القرون قرنى الذى انا فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وهو القرن الثالث
ثم يفشو الكذب والقرن هم القوم المقترنون فى زمن واحد وجمعه قرون فبعد القرن
الثالث لا يجوز العمل به لغلبة الكذب فان قيل قد قال عليه الصلوة والسلام مثل امتى
مثل المطر لا يدرى اوله خير او آخره فكيف التوفيق قلنا الجواب ان الخيرية تختلف
بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبى
عليه الصلوة والسلام ولزوم سيرتى العدل والصدق واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الرحمة
فى الآخرة فلا ندرى ان الاول خير ام الاخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء
زمن الوحى ومشاهدة اثار المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان ولهذا جوز
ابو حنيفة القضاء بظاهر العدالة لان كان فى القرن الثالث ولم يجوزاه لانهما كانا
فى زمن فشو الكذب قوله وانما صار الخبر حجة بشرائط اعلم ان حجية خبر الواحد ووجوب
العمل به يتعلق بشروط سبعة ثلاثة فى نفس الخبر الاول ان يكون متصل الاسناد
من مبداه الى منتهاه والثانى ان لا يكون شاذا والثالث ان لا يكون معلولا بعلة
قادحة واربعة فى الراوى للخبر وهى ما اشار اليه المص بقوله وهى العقل نورا اى سماه
نورا مجازا بجامع كونه مظهر البصيرة التى هى عين الباطن كالنور بالنسبة الى العين
الظاهر مثل الشمس والسراج قوله وقيل فى الراس وقيل فى القلب وصح هذا ومما يؤيد
انه فى الراس اذا ضرب راسه فذهب عقله تجب الدية وقد تابع المص فخر الاسلام فى تعريف
العقل فى ذلك وهو مختار شمس الائمة القاضى ابى زيد ومن تابعهم وانما عرفوه بهذا الاعتبار
لانه هو المحتاج اليه فيما نحن فيه قوله فيبتدى بتشديد الدال اى يظهر بهذا النور الشئ
المطلوب الذى يقصد تحصيله وتصوره للقلب قوله فيدركه القلب اى اذا ابتدى وظهر

المطلوب للقلب فيدركه القلب والروح بتامل وترديد فكر فيه بتوفيق الله تعالى وقوله
المظهر موضع المضمر لزيادة البيان وحاصله ان العقل آلة نورانية تدرك بها النفس
ما يصل اليه درك الحواس من المعلومات فمبدأ ولاية العقل هي نهاية دلالة الحس ولهذا
قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح
لقلبه طريق الاستدلال بنفس العقل فالعقل كاشفة لما غاب عن الحس وآلة النظر والفكر
كالسراج بالنسبة الى العين والروح مدركه ومرتبه للنظر ومختاره لما يميل اليه من محمود
ما ينظر بنظرها ومذمومه كالعين بالنسبة الى السراج والله تعالى خالق لما يميل اليه من محمود
ومذموم بجريان عادته واطراد سنته في خلقه فالعقل آلة والنفس كاسبة والله تعالى
خالق لما يشاء قوله الجار والمجرور قائم مقام الفاعل تبع في ذلك عامة النحاة وفيه تسامح
والتحقيق ان المجرور وحده قائم مقام الفاعل لان القائم مقام الفاعل محله الرفع وحرف
من مبني الاصل لا ينافي فيه الاعراب لا لفظا ولا محلا والحاصل ان يتعدى مبني للمفعول
والمجرور نائب عن الفاعل والباء للاستعانة او للمصاحبة قوله وضميره المناسب
ان يقول والضمير في به راجع الى الطريق والمراد بالطريق كيفية عمل القلب قوله
فان قلت التعريف غير جامع الى آخره قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس فانه يقتضي
ان طلب القلب للادراك انما يكون بعد نهاية درك الحواس فقال السائل ان الحصر ممنوع
لانه قد يكون طلب القلب بعد بداية المعقولات واورد بعض الشراح السؤال بعبارة اوضح
مما ذكره الشارح فقال فان قلت لا حصر لبداية المعقولات في نهاية المحسوسات حتى يصح
تعريف العقل بما ذكر لان المعقولات الثواني وهي التي لا يحاذي بها امر في الخارج قد
يكون مبدأ العقول المدارك وليس العقل فيها مبتديا من منتهى الحس واجاب بان

المراد

المراد بما ينتهي اليه درك الحواس ما لاحظ للحواس في دركه والوصول اليه اعم من ان يكون
للحواس فيه درك ينتهي او لا درك لها فيه اصلا ثم قال فلا وجه اذن لتخصيص التعريف بما ليس له
صورة محسوسة بمعونة المقام اذ ما في الخبر هو محسوس قوله والشرط الكامل لنعلم
ان الانسان في اول امره عديم العقل كما اخبر الله تعالى بقوله والله اخرجكم من بطون
امهاتكم لا تعلمون شيئا الآية لكن يحدثه الله شيئا فشيئا الى ان يستتم لكل انسان ما قسمه
الله تعالى له من غير انه فيما بين بدايته ونهايته رتب متفاوتة الكمال لا يعلمها الا الله تعالى
ولما علق التكليف بحالة البلوغ تيسيرا او رحمة بالعباد علمنا ان الرتبة الحاصلة في زمانه
اول رتب الكمال وما دونه رتب النقصان واقيم البلوغ مقامه لحصوله عنده غالبا وادارة
الاحكام على الوصف الظاهر المنضبط لها بالمظنة عند خفاء المئنة كالنوم بالنسبة الى الحدث
قوله اما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي لوجود المقتضي
وانتفاع المانع واختلف المشايخ في اول زمن يصير الصبي فيه اهلا للتحمل والاصح انه غير مقدر
وذهب الجمهور الى تقديره بخمس سنين واستقر عليه عمل اهل الحديث فيكتبون لخمس فصاعدا
سمع ولمن دونه حضر قوله الى حين ادائه والحاصل ان المعتبر في هذا الشرط ابتداء
هو الكامل فيه ولا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا
يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك لوجود اصل الضبط وشاع
وذاع من غير نكير وانما يفيد الرجحان كما صرح به في سائر الكتب واليه اشار فخر الاسلام
بقوله وهو مذهبنا في الترجيح اما من اشتدت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب
كان مغفلا او مجازفا فان روايته لا تقبل قوله والعدالة وهي الاستقامة في السيرة
هذا معناها في اللغة وفي الاصطلاح ملكة نفسانية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة

قوله وهو رجحان جهة الدين بان يكون مجتنبا للكبائر تاركا للاصرار على الصغائر
قوله ورجحان جهة العقل على طريق الهوى والشهوة بان يكون تاركا لبعض الصغائر
مما يدل على الخسة كسرقة لقمة ثم لا يخفى ان مجموع الامرين علامة الكمال قوله روى ابن عمر
عن ابيه عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال الكبائر سبع الخ اختلفت الرواية في عدة
الكبائر فروى الخطيب عن ابن عمر عن ابيه عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال الكبائر
تسع بتقديم التاء الاشراك بالله وقتل النفس والفرار من الزحف وقذف المحصنة
واكل الربوا واكل مال اليتيم والالحاد اي الظلم في البيت الحرام والذي يستسحر وبكاء
الوالدين من العقوق رواه الخطيب في كفايته واخرجه البخاري في الادب المفرد عنه
موقوفا عليه وورد ذكر الزنا والسحر في حديث رواه الخطيب عن ايوب بن عتبة وفيه
الكبائر سبع بتقديم السين وقد فسر الذين يستسخرون بالذي ييأس من روح الله
وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا تقدم ان اكل الربوا مذكور في حديث ابن عمر
نعم ذكر السحر لغيره في حديث ابي هريرة رواه الشيخان عن ابي هريرة مرفوعا بلفظ
اجتنبوا السبع الموبقات قوله وعن علي رض انه اضاف الى ذلك اي الى ما رواه ابن عمر
وابو هريرة السرقة وشرب الخمر زاد ابو هريرة رض والانقلاب الى الاعراب بعد الهجرة فيكون
الكبائر على هذا اربعة عشر فتنبه لذلك وعن ابن عباس رض انها الى السبعين اقرب
وعنه في الاخرى الى سبعمائة اقرب ومما عد من الكبائر مع ما ذكر شهادة الزور والاصرار
على الصغائر واليمين الغموس والقمار وسب السلف الصالح والطعن في الصحابة رض
والسعي في الارض بالفساد وعدول الحكام عن الحق وقيل كل معصية اصر عليها العبد
فهي كبيرة وكلما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انها اضافية

لا يعرفان بذاتها فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها
فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر قوله فتردد الصدق في خبره من غير رجحان
ومن كان كذلك كان الصدق معدوما في خبره اذ التردد بين الوجود والعدم عدم
ومن عدم الصدق في خبره لا تقبل روايته قوله ثم فهمه بالرفع عطفا على سماع والمراد فهم
الراوي بصيغة المسموع بمعناه والباء للملابسة اي فهما متلبسا بمعناه قوله والعدالة
هذا هو الشرط الثالث وهي في اللغة الاستقامة في السيرة والدين ومنه فلان عادل
اي مستقيم السيرة بالحكم بالحق ويطلق ايضا على المتوسط في الامور من غير افراط في جانبي
الزيادة والنقصان وفي الاصطلاح ملكة نفسانية تحمل على ملازمة التقوى والمروة
وليس معها بدعة وهذا الوصف كامل وقاصر والمعتبر هنا في مقام الرواية كمالها وهو لما
خفي فلا بد من علامات يتحقق بها وهو رجحان جهة الدين بان يكون مجتنبا للكبائر
تاركا للاصرار على الصغائر ورجحان جهة العقل على طريق الهوى والشهوة بان يكون
تاركا لبعض الصغائر مما يدل على الخسة وعدم الترفع كسرقة لقمة والتطفيف فيه قوله
ولهذه العدالة اي الظاهرة لا يصير الخبر حجة لكونه معارضا بظاهر آخر وهو اصل في نفسه
كالعقل وهوى النفس فانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فاذا تعارض ظاهران
كان عدلا من وجه دون وجه ومن كان كذلك تردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم
من غير رجحان ومن كان كذلك كان الصدق معدوما في خبره اذ المتردد بين الوجود
والعدم عدم ومن عدم الصدق في خبره لا تقبل روايته قوله والاسلام الشرط
الرابع الاسلام لم يكتف بذكر العدالة عن الاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما على
معتقده ولهذا اسئل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم

لو فسر العدالة بما ذكرناه لشملت الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة
الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع وفيه شيء لان قوله حتى لو ارتكب كبيرة اي يشير الى
اشتراط الاسلام فيهما **قوله** اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الى
الصحيح ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن هو المراد بالتصديق المنطقي
صرح بذلك ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وجعله معا
للتصديق المنطقي وذهب صدر الشريعة الى انه امر اختياري وهو نسبة الصدق الى المخبر
اختيارا **قوله** فان قلت هذا السؤال وارد على ان المعتبر هو التصديق المنطقي وتقريره
اذا كان المعتبر في الايمان هو التصديق الذي هو الاذعان والقبول يكون من قبيل
الكيف لانه يكون من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية
فكيف يصح الامر بالايمان والامر انما يصح بما هو داخل تحت قدرة المكلف اما على ما ذهب
اليه صدر الشريعة من انه امر اختياري فلا يرد السؤال لانه من قبيل الفعل وحاصل الجواب
ان التكليف بالايمان باعتبار اشتماله على الاسباب الاختيارية كما يصح الامر بالعلم و
اليقين باعتبار الاسباب الاختيارية **قوله** والاقرار بالله تعالى ذهب بعضهم الى
ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا
حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى
غير مؤمن في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وعليه
اكثر الائمة من الاشعرية وروي ايضا عن ابي حنيفة في شرح العقائد وذهب اليه
جمهور المحققين وبعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان وهو اختيار شمس الائمة وفخر
الاسلام وتبعهما المص وروي ايضا عن ابي ح في شرح المقاصد وعليه اكثر الحنفية

تمسكا بظاهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة جزءا من الايمان وبان النبي عليه الصلوة والسلام
كان يأمر بها ويكتفي بها قال في شرح المقاصد فيما اذا كان ج در او ترك التكلم لا على وجه العطف على بظاهره
الاباء اذ العاجز الاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا
فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف ساير الاركان
فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح
فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه ايضا تحقيقا لكمال الاتصاف بالايمان وتعيين
فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع **قوله** باسمائه وصفاته
وقبول احكامه ظاهره ان الايمان عبارة عن مجموع هذه الامور الثلاثة اعني التصديق
والاقرار باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرايعه ولقائل ان يقول لا حاجة الى ذكر قبول
الاحكام والشرايع لدخولها في التصديق لان المراد بالتصديق هو تصديق النبي عليه الصلوة
والسلام بالقلب في جميع ما علم بمجيئه به من عند الله اجمالا واثبات الصفات مما لا يتوقف عليه
الايمان ولا الكفر كما سيذكره **قوله** والشرط فيه البيان اجمالا ولا يحط درجته عن الايمان
التفصيلي من حيث الخروج عن العهدة لكن التفصيلي اكمل واوضح كما في المواقف
وغيره من ان الايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه بالضرورة اجمالا وتفصيلا وقال
في شرح المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ
تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال كان كافرا
قوله وفيه رد لما قاله بعض المشايخ من ان توصيف الله باسمائه على وجه الاجمال
لا يكفي الخ ومن هنا ذهب بعضهم الى انه لا نحكم بايمان المقلد ما لم يعرف ما يجب عليه اعتقاده
بالدليل على وجه يمكنه مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الشبه وليس الشرط ان يعبر عنه

بلسانه ويجادل خصمه وهو قول عامة المتكلمين فان عجز عن شيء من ذلك لا يحكم
باسلامه والصحيح ان ايمان المقلد صحيح لانه مأمور بالتصديق وقد امتثل سواء
كان عن دليل اولم يكن وهو مذهب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وعامة
العلماء وان كان العوام عاصون بتركهم النظر والاستدلال قوله فلنا هذا الاشتراط
الظاهر ان الاشارة راجعة الى ما قاله بعض المشايخ وما ذكر في الجامع واقول ما ذكر في
الجامع لا يدل على اشتراط الايمان التفصيلي اذ فرق بين الاستيصاف والتوصيف
ولهذا اقالوا الايمان الاجمالي كاف في تحقق الايمان اذ الواجب ان يستوصف المرء
على سبيل التلقين فيقال له اليس الله بقادر وخالق وكذا وكذا حتى يسهل عليه الجواب
فاذا قال نعم فظهر اسلامه فيحكم به اما من استوصف فقال لا اعرف فانقول ولا اعتقد
ذلك حكم بكفره وح فما ذكر في الجامع ليس تأييدا لما قاله بعض المشايخ كما توهمه ظاهر
العبارة بل هو بيان الواقع وكان المناسب ان يذكره اولا ثم يقول وفيه رواية قال
بعض الشارحين انما يشترط الاستيصاف اذا لم يوجد منه الدلالة الظاهرة على الاسلام
اما من وجد منه نحو اقامة الصلوة وايتاء الزكوة والكل في بيحيا فانه يحكم باسلامه ذلك
يكون في ذلك قايما مقام الاستيصاف به قوله قال المنصور القاءاني المشهور القاءاني
بالهمزة وكانه سبق قلم قوله وقوله اي قول المص وباسمائه وصفاته بيان في ذلك الاتيان
وكذا اينا في حديث الاعرابي المتقدم ذكره فان النبي عليه الصلوة والسلام اكتفى منه بكلمة
الشهادة في ثبوت الايمان من غير بيان اثبات الصفات قوله لا يقبل خبر الكافر وكان ينبغي
ان يقول لعدم الاسلام كما حل بقية العبارة قوله لان الشهادة تتوقف على معان
اخر اي تتوقف على سبعة امور وراء هذه الاربعة وهي البصيرة والحرية والذكورة و

العدد

العدد وعدم التوابة وعدم كونه محدودا في القذف وعدم العداوة الدنيوية لافضاء
فيها الى التمييز والولاية والكمال في تحميل النصاب وانتفاء تهمة المحاباة واما الاشفاق
من مخالفة في الدين فلكونه دشهادة المحدود من تمام حده بخلاف الرواية قوله في
الانقطاع هو ضد الاتصال اطلق واريد به المعنى القائم بالمنقطع من الاخبار لا مطلقا
قوله اما الظاهر فالمرسل الارسال في اللغة الاطلاق يقال ارسل البعير اي اطلقه
سمي به من الاخبار ما انعدم فيه التقييد بذكر الواسطة بين الراوي وبين من روى عنه
وفي اصطلاح المحدثين ما ترك التابعي الواسطة فيه بينه وبين الرسول عليه الصلوة والسلام
سواء كان كبيرا او صغيرا بان قال قال رسول الله كذا او فعل كذا او بحضرته كذا او
نحو ذلك وبعضهم يخصه برفع التابعي الكبير وهو من لقي جماعة من الصحابة وجالسهم
كعبد الله بن عدي بن الخيار وسعيد بن المسيب وامثالهما رضي الله تعالى عنهما اما اذا انقطع
الاسناد قبل الوصول الى التابعي بان كان فيه راو لم يسمع من المذكورين فوقه
فليس بمرسل عند الحاكم وغيره من اهل الحديث بل يسمى منقطعا ان كان الساقط منه
واحد المحذوف ان كان اكثر يسمى معضلا ومنقطعا ايضا ومعلقا ان كان الساقط
من مبادي السند واما عند اهل الاصول والفقه فكل ذلك يسمى مرسلا وذهب اليه
من المحدثين الخطيب وقطع به وقال ابن عبد البر المرسل مخصص بالتابعين والمنقطع
شامل له ولغيره وهو عنده كل ما لم يتصل اسناده سواء عزى الى النبي والى غيره قوله
وهو اربعة اقسام مرسل الصحابي ومرسل التابعي وتابعه ومرسل من دونهما ومرسل
من وجه دون وجه وحكم كل من هذه الاقسام يجب ان يقبل بالاجماع حملا لروايتهم على
السماع اذ هو الاصل فيهم الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير لكن نقل صاحب المعتمد

عن الشافعي انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه الصلوة والسلام كذا وكذا قبلته
الا ان علم انه ارسله **قوله** يعني حجة عندنا ومالك واحمد بن حنبل في رواية واكثر المتكلمين
ورده اهل الظاهر وجماعة من ائمة اهل الحديث مطلقا وفصل الشافعي التفصيل المذكور
في الشرح اه **قوله** او اشترك في ارساله عدلان اه قد يقال انضمام المقبول الى غير المقبول
لا يصيره مقبولا ويجاب بان انضمام امر الى آخر قد يقوى كالضعيف اذا تعدد طرقه
قوله او ثبت اتصاله بوجه آخر بان اسنده مرسله مرة اخرى او اسنده غيره ولهذا
قال الشافعي قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها كلها مسانيد
فان قلت اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند فالجواب ان المسند قد لا يثبت
عدالة راويه فيقبل المرسل ويعمل به **قوله** محتجا بان الجهل بذات الراوي اي الساقط
من السند وهو الصحابي او التابعي مثلا يستلزم الجهل بصفته وهي العدالة والضبط
وغيرهما **قوله** من احداث الصحابة رض الذين لم يكن لهم كثير صحبة **قوله** قال الحسن
متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غيره ومتى قلت لكم قال رسول الله عليه الصلوة والسلام
سمعته من سبعين او اكثر من الصحابة ولك ان تقول فعلى هذا ينبغي ان يكون المرسل فوق المسند
اقوى المرين المرسل والمسند واذا كان اقوى فهلا جوزتم الزيادة به على الكتاب كما جوزتم
بالمشهور فالجواب ان هذا ضرب مزية ثبت للمراسيل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله على خلاف
المتواتر والمشهور **قوله** قوله والجهل بعين الراوي جواب عن استدلال الشافعي وحاصله
ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم
بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل وقد يدفع بان مبنى امر
العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا باعتبار الظاهر فيكون المعتبر عدالة

الراوي عند السامع وقد يقال كلا منا في الواقع والصحابة كلهم عدول ويجاب بان
المحذوف يحتمل ان يكون صحابيا ويحتمل ان يكون تابعيا وعلى الثاني يحتمل ان يكون ضعيفا
وان يكون ثقة **قوله** غير القرن الثاني والثالث كان المناسب ان يقول دون
القرون الثلثة الصحابة واتباعهم واتباع اتباعهم وحكم هذا القسم حكم ما سبقه من
الاقسام في القبول مطلقا سواء كان المرسل من ائمة النقل او من غيرهم وبه قال جمهور
اهل السنة وجمهور المعتزلة وجماعة من اهل الحديث وقالت الظاهرية وكثير من
المحدثين لا يقبل مطلقا وحكمه عندهم حكم الحديث الضعيف لا يحتج به الا ان صح مخرجه
بمجيئه من وجه آخر **قوله** واما الباطن اي الباطن نوعان انقطاع لنقصان في الناقل
لفوات بعض شرائطه المتقدم ذكرها وانقطاع لمعارضته دليلا اقوى منه يمنع
ثبوت حكمه فينقطع معنى بالضرورة **قوله** ينبغي لا يقبل خبره حتى لو اخبر كافر بنجاسة
الماء لا يجوز له التيمم ولكن الافضل اذا غلب على الظن صدقه ان يريق الماء ثم
يتيمم وكذا الحكم في الفاسق والمبتدع بخلاف الرواية فانها ترد فيها مطلقا
هو الصحيح بخلاف المعاملات التي لا الزام فيها كالهدايا حيث يكون الاعتماد فيها
على خبر الفاسق من غير تحر والمستور يلحق به على الصحيح **قوله** بان خالف الكتاب
اي على وجه لم يمكن رده اليه من غير تعسف كخبر فاطمة بنت قيس وحديث القضاء
ويمين المدعي وحديث المصراة فان الاول يخالف لقوله تعالى اسكنوهن
من حيث سكنتم من وجدكم اما في السكنى فواضح واما في النفقة فلان من وجدكم
محمول عليها بقرائة ابن مسعود رض او انفقوا عليهن من وجدكم والثاني يخالف
لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فعند عدم الرجلين اوجب رجلا

وامرأتين اذ لو قامت اليمين مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورها
مع كون النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال والثالث يخالف قوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وانما ردت مثل الاخبار لتقدم الكتاب عليها لكونه
قطعيا متواتر النظم وانما الخلاف في عموماته وظواهره يعني كان عام الكتاب وظاهره
اولى من خاص الخبر ونصه وامتنع نسخه والزيادة به عليه خلافا للشافعي وعامة
الاصوليين على ما عرف في بحث العام وانما قيدنا عدم القبول بالتأويل مع التعسف
لانه ان امكن تأويله من غير تعسف لقبل على التأويل الصحيح لعدم معارضة عموم
الكتاب وانما لم يقبل مع التعسف لانه لو جاز التأويل مع التعسف لبطل
التناقض من الكلام كله كذا قيل وفيه تأمل وجه التأمل ان العمل بالدليلين
مهما امكن اولى من اهمال احدهما واهدار الآخر واذا عرفت ذلك ظهر لك ان
تمثيل الشارح لمخالفة الكتاب بقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ليس بظاهر لان هذا الخبر مقبول لانه امكن تأويله من غير تعسف فالمناسب في التمثيل
ما مثلنا به فتأمل قوله مثل ما روي انه عليه الصلوة والسلام قضى بشاهد ويمين رواه مسلم
قوله فانه يخالف لقوله عليه الصلوة والسلام البينة للمدعي واليمين على من انكر متفق
عليه من حديث ابن عباس رض بيان المخالفة انه عليه الصلوة والسلام قسم وهي تقطع
الشركة والخبر المشهور فوق خبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوى بالاضعف ولك ان تقول
قولهم القسمة تقطع الشركة ليس ضابطا كليا لانتقاضه بقوله عليه الصلوة والسلام اذا امّن
الامام ولا الضالين فقولوا آمين حيث يؤمن الامام ايضا مع وجود القسمة فتأمل
قوله بان ورد احادا اي فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى لانه يعارض الادلة

الدالة على وجوب تبليغ الاحكام فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة
معارضة الكتاب والخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار احتمال المعارضة للقضية
العقلية وانه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى
ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها واعلم ان رد الحديث المخالف
للحادثة العامة مختار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجميع المتأخرين من اصحابنا وذهب
الاصوليون من الشافعية وجميع اصحاب الحديث الى قبوله اذا صح سنده قوله او اعرضوا
عنه الائمة من الصدر الاول اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم عند بعض
المعنى يعني اذا اختلفت الصحابة رض في حكم حادثة ولم يحتج واحد منهم بالحديث كان دليلا
على زيافته او انتساخه وذلك لانه لو لم يكن كذلك لثبت الاحتجاج به عملا بدليل الحديث
الذي هو اقوى من الرأي قطعا للخلاف ودفعا للشبه وهذا اختيار بعض اصحابنا
المتقدمين وعامة المتأخرين وذهب غيرهم من الاصوليين واهل الحديث
الى قبوله اذا ثبت صح سنده لان ترك العمل والمحاجة به لا يوجب رده لان الخبر حجة
على كافة الامة والصحابي محجوج به كغيره قوله لانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به
فيه نظر فان الشافعية يدعون انه مشهور بل متواتر لانه رواه سبعون من الصحابة رض
اقول ويرد ذلك ما رواه البخاري عن انس رض انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم
وخلف ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله
واخرجه مسلم بلفظ لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم قوله فان الصحابة عملوا
باخبار الاحاد يعني من غير اشتراط عدد واما اشتراط العدد في باب الشهادة فقد جاء
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره ولهذا اعتبرت في الشهادة شروط

لم تعتبر في الرواية على ما مر ومن هذا القسم الاخبار بهلال رمضان اذا كان بالسماء علة
فان الثابت فيه حق الله تعالى على عباده وهو وجوب الصوم وجعله فخر الاسلام من
القسم الرابع لان خبره غير ملزم للصوم وانما الملزم هو النص والصحيح الاول
هو اختيار شمس الائمة **قوله** هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى وهو ما يندرئ
بالشبهات كالحدود والكفارات وذهب جمهور العلماء واكثر اصحابنا الى اثبات الحدود
باخبار الآحاد وجائز وهو المنقول عن ابي يوسف في الامالي واختيار الجصاص وتبعه
المص وذهب الكرخي الى انه لا يجوز واليه مال فخر الاسلام وشمس الائمة وصاحب التنقيح
وتمسك الفريقين مذكور في الشرح **قوله** ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول عليه السلام
شبهة والحدود تندرئ بالشبهات وقد يجاب بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد
حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة على كونه حجة لان
الحدود مقدرة بالجنايات ولا مدخل للراي في اثبات ذلك **قوله** واما اثباتها بالبينة
فيجوز على خلاف القياس يعني فلا يقاس عليه غيره ولا يجوز الحاق خبر الواحد بها دلالة
لانه ليس في معناها من كل وجه لعدم توقفه على الذكورة والحرية والبصر والعدد
وتوقف الشهادة عليها فان قلت العقوبات تثبت بدلالة النص اجماعا وليست بخالية عن الشبهة
فتثبت بخبر الواحد ايضا قلت دلالة النص قطعية بمعنى انها قاطعة للاحتمال الناشئ
عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة
فان قلت قد دلت الدلائل على ان خبر الواحد حجة موجبة للعلم كالشهادة فليكن مثبتا للعقوبات
مثلها قلت نعم ولكن لم ترتق دلائل حجيته في القوة الى رتبة دلائل حجية الشهادة فانها
على ما فيه من عدم القطع بكونه كلام صاحب الشرع وما ليس بثابت من وجه ليس بثابت

من كل وجه بالنسبة الى ما يندرئ بالشبهات عملا بالاحتياط **قوله** وهذا هو القسم الثالث
وهو ثان بالنسبة الى حقوق الله تعالى **قوله** مع العدد اي الذكورة **قوله** اي الحرية
لا يقال الحرية صادقة على الصبي مع انه ليس باهل الولاية لانا نقول قد تقدم ذكر
البلوغ والعقل فلا يرد الصبي والمجنون وحقيقة الولاية التمكن من نفوذ القول على
الغير شاء او ابى وهذا لان هذا القسم لما كان من قبيل الالزامات لا بد ان يكون المخبر
المثبت لها ملزما والالزامات من باب الولاية فلا بد ان يكون المخبر من اهلها فاشترط
العدد ولفظ الشهادة زيادة للتأكيد **قوله** الشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لان
العباد ينتفعون به فكان من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان
فيه معنى الالزام ولا يخفى ان انتفاعهم بالصوم والزامهم فيه اظهر مع انه اكتفى فيه
بشهادة الواحد العدل والاظهر ان اشتراط شروط الشهادة في هلال الفطر لما فيه من
خوف التلبيس والتزوير دفعا للتهمة بخلاف الصوم لا لكونه من الحقوق التي فيها الزام
ومما اختلفوا التزكية فعند محمد هي من هذا القسم حتى يشترط فيها العدد لانه يتعلق
بها حق العبد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحجته وعندهما من القسم الاول فلا يشترط
فيها العدد لانها من حقوق الله تعالى على ما ذكره شمس الائمة وهو الاصح لان
الثابت بها وجوب القضاء على القاضي وهو من حقوق الشرع لا من حقوق العباد وقد جعلها
فخر الاسلام من القسم الثالث من حقوق العباد وعندهما **قوله** يشترط فيه شطرى الشهادة
ولم يذكر في المبسوط سائر شروط الشهادة اعني الذكورة والحرية والبلوغ فلذا
قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر شروط الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله
مع احد الشطرين المذكورين حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي عندهما يكفي

في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه **قوله** وشبه المعاملات الخ لمناسب
ان يقول وشبه عدم الالزام الا ان يقال ان المعاملات لا الزام فيها فلهذا اشبه بها
قوله ما خلا الاخبار بالشرايع يعني الذي اسلم في دار الحرب ولم تبلغه الشرايع اذا اخبره
فاسق بها فيه فانه يلزمه قضاء الصلوة والصوم عندهما وعنده لا يلزمه لعدم شطري
الشهادة وهذا الذي ذكره في لزوم الشرايع لمن لم يهاجر من المسلمين بخبر الفاسق
قول الاكثر وقال بعضهم ينبغي ان لا يلزمه القضاء عندهم بقوله لانه من الديانات والعدالة
شرط فيها بالاتفاق قال شمس الائمة السرخسي الاصح عندي انه يلزمه القضاء عند
الكل ههنا لان من يخبره رسول من عليه الصلوة والسلام بالتبليغ قال عليه الصلوة والسلام نضر الله امرأ
سمع مقالتي الحديث وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا ههنا
قوله هذا اذا كان المخبر فضوليا اي هذا الخلاف المذكور بين ابي ح وصاحبيه اذا
كان المخبر فضوليا ثم اعلم ان اشتراط العدالة في خبر الفضولي ثابت عند ابي حنيفة رح بلا خلاف
بين المشايخ فاما في خبر الفضوليين فقد اختلفوا فيه فقيل يشترط العدالة فيهما كما لو كان
المخبر واحدا وقيل لا يشترط ومنشأ الخلاف بين المشايخ بسبب اشتباه لفظ المبسوط
عليهم فان محمدا ذكر في كتاب المأذون اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله
مولاه لم يكن حجرا على قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل يعرفه العبد عدل فحمل
بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط والاصح ان للعدد تأثيرا في الاطمئنان
كالعدالة ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضابطا ويكفي ان يقال حتى
يخبره رجل عدل **قوله** لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة المرسل والموكل فيقوم مقامه
لما فيه الناسي الى ذلك اذ قلما يجد الناس عبدا لارسله الى حوائجه او يوكله فلا يشترط فيه

لما انه يفضي الى الحرج بخلاف الفضولي فانه متكلف بدون الحاجة وقلما يتطرق الكذب
الى الوكالة والرسالة لما لحقه لزوم الضرر عند ظهور الكذب بخلاف الفضولي **قوله** وقسم
يحيط العلم بصدقه هذا القسم ثلاثة اقسام قسم يعلم صدقه ضرورة بنفسه كالخبر المتواتر
فانه بنفسه يفيد العلم الضروري بمضمونه وقسم يعلم صدقه ضرورة بغيره كخبر من وافق
خبره العلم الضروري بان يكون مضمونه معلوما لكل احد من غير تكرر نظر كالواحد
نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء وقسم يعلم صدقه نظرا واستدلالا كخبر الله تعالى
وخبر الرسل عليهم السلام عن الله تعالى وخبر اهل الاجماع وخبر من ثبت صدقه بخبر الله
او بخبر رسوله او بالاجماع **قوله** كدعوى فرعون لعنه الله تعالى الربوبية ودعوى المشركين
الوهية الاصنام ودعوى مسيلمة الكذاب النبوة فان شاهد الحس والعقل والنقل مكذبه
وحكمه وجوب اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان **قوله** وقسم يحتملهما اي
الصدق والكذب كخبر الفاسق اي في جعل خبر الفاسق مما يستوي فيه الامران نظر فان
الفسق يترجح جانب الكذب وحكمه انما هو الرد والذي يحتملهما على السواء كخبر المجهول الحال
بالنسبة الى العدالة وعدمها بان لم يشتهر امره في الصدق والكذب وحكمه التوقف
حتى يتبين حاله وفي كون خبر الفاسق حكمه الرد نظر لانه يقبل في المعاملات **قوله** وقسم ترجح
احتماليه اي وهو الصدق على احتماله الآخر وهو الكذب كخبر العدل المستجمع لشرائط
الرواية لان جانب صدقه يترجح على جانب كذبه لظهور غلبة دينه وعقله بامتناعه عما
يوجب الفسق وحكمه العمل لا على اعتقاد الحقية وانكر بعض الظاهرية هذا التقسيم
وزعم انحصاره في الصدق والكذب وانكر ما يحتملهما وهو باطل لعدم ما يدل عليه **قوله**
طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء اما طرف السماع فهو مما لاجله جلت الرواية

والمتصف بها اما صحابي او غيره فان كان صحابيا او غيره فالالفاظ ستة مراتب بعضها
ارفع من بعض بحسب النصاصة على السماع منه عليه الصلوة والسلام وعد بها الاول
قول الصحابي سمعت رسول الله عليه الصلوة والسلام يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافهني
بكذا فكل من هذه الالفاظ خبر منقول عنه عليه الصلوة والسلام واجب القبول بالاتفاق
وهذه اعلى المراتب الثانية قوله قال رسول الله عليه الصلوة والسلام وهو محمول عند الاكثر
على السماع منه عليه الصلوة والسلام وهذه دون الاولى الثالثة الرابعة قوله امرنا بكذا او نهانا
عن كذا او اوجب علينا كذا او حرم علينا او ابيح لنا كذا وكلها محمول عند الاكثر على
الاضافة الى الرسول عليه الصلوة والسلام وهذه دون الثالثة الخامسة :: من السنة
كذا وهي محمولة عند الاكثرين على سنة النبي عليه الصلوة والسلام وليست بمحمولة عليها عند
الكرخي والدبوسي وشمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم من متاخري اصحابنا و
الظاهر قول الاكثر وهذه دون الرابعة السادسة قوله كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون
كذا وهي محمولة عند الاكثرين على فعل الجماعة كلهم وهذه الرتبة دون ما تقدم وان كان
الراوي غير صحابي فالسماع بالنسبة اليه نوعان عزيمة ورخصة والمراد بالعزيمة هنا
ما يكون من جنس الاسماع وذلك على اربعة انواع نوعان من ذلك حقيقة واحدهما
من الآخر ونوعان عزيمة لها شبه بالرخصة والانواع مذكورة في الشرح قوله ثم يقول له
مستفهما اهو كما قرأته عليك فيقول له نعم او نحوها او يقول هو لك بعد فراغك
من القراءة عليه الامر كما قرأته عليه عني ونحوه من غير سبق الاستفهام له فيه
واختلفوا في سكوته والصحيح انه تقرير اذا لم يكن مانع وهذا هو النوع الاول قوله
او يقرأ الحديث عليك وهذا والنوع الاول مستويان في الرتبة لا مزية لاحدهما على

الآخر كما هو منقول عن مالك واشياخه من علماء المدينة ومعظم علماء الكوفة والحجاز
وقال المحدثون الثاني اعلى المراتب مطلقا وهو مذهب الجمهور اهل المشرق ونقل
عن ابي حنيفة وابن ابي ذئب ومالك في رواية عنه ترجيح الاول وبالجملة هما ارفع مما بعدهما
قوله ويذكر اسناده الى النبي عليه الصلوة والسلام ويذكر متنه بتمامه قوله فاذا بلغك
رسالتي فادعني المناسب ان يقول فاذا بلغته رسالتي بتاء الخطاب اذ ما ذكره
انما يناسب الكتاب قوله فيكونان حجتين يعني اذا وقعت الكتابة والرسالة على
هذا الوجه فيكونان حجتين اذا اثبتا بالبينة وقال عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة بل
يكفي المكتوب اليه ان يعرف خط الكاتب او ان يغلب على ظنه صدق الرسول هذا
وبقي قسم آخر لم يذكره المصنف وهو ان يقرأ غيرك على المحدث وانت تسمع ولعله اندرج
تحت قراءة الحديث بجامع ان القارئ اذا قرأ غير السامع هذا ما يتعلق بالتحمل على
وجه العزيمة واما كيفية اداء هذه الانواع فهو ان يقول في اداء القسمين الاولين
حدثني وقيل هو مذهب معظم الحجازيين والكوفيين وعليه الزهري ومالك و
سفين ويحيى بن سعيد القطان وهو مذهب البخاري وجماعة من اهل الحديث وذهب
اخرون الى انه يقول في الاول اخبرني دون حدثني وعليه الشافعي ومسلم وجمهور
المشارقة وذهب بعضهم الى انه يقول قرأ عليه وانا اسمع فاقر به دون حدثني
وبه قال ابن المبارك ويحيى اليمني واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم ويقول
في القسمين الاخيرين اخبرني دون حدثني وهو المختار قوله وهو الذي لا
استماع فيه اي بشيء من الفاظ الحديث ولا سنده وانما هو محض اذن في الحاصل ان
الرخص ما يكون من التحمل بغير ما ذكرنا من انواع العزيمة وانما كان هذا النوع

لانه قول الرسول عليه الصلوة والسلام فانه يبلغ بنفسه [illegible] الصحابة [illegible]

لان الكتابة والرسالة [illegible] الخطاب [illegible]

لانه [illegible]

لانه [illegible] الاسلام [illegible]

التحمل خصته لما فيه من توسعة الامر في الرواية قوله كالاجازة اى المجردة عن المناولة
وصورتها ان يقول المحدث اضرب فلان ابن فلان بما في هذا الكتاب فاجزت لك
بان يروي عني ولم يعط الكتاب له لو كان له قوله والمناولة اى الاجازة المقيدة
بصفة المناولة ولها صور منها ان يدفع الشيخ اليه اصل السماع او فرعا مقابلا به
ويقول هذا اسماعي او روايتي عن فلان فاروه عني واجزت له روايته عني ثم ملكه اياه
او يقول له خذه وانسخه وقابل به ثم رده الي ومنها ان يجيء الطالب الكتاب الى
الشيخ او نحوه من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده
اليه ويقول له وقفت على ما فيه وهو حديثي عن فلان او روايتي عن شيوخي واجزت
لك روايته عني وهذه الاجازة يقسمها حالة محل السماع عند بعضهم وبه قال مالك
او غير حالة محله عند آخرين وصححه ابن الصلاح وقال انها منحطة عن درجة التحديث
لفظا والاخبار قراءة وقد يكون المناولة مجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب
ولا يقال له اروه عني ولا اجزت لك روايته عني وهي صحيحة معمولة بها عند اهل
العلم ومردودة عند آخرين وهو الظاهر لان المناولة زيادة تكلف احدثها بعض
المحدثين زيادة تأكيد الاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة قوله اى بمجرد
الاجازة بالاتفاق ولا يحل الرواية بها ان كان محتملا للزيادة والنقصان غير مأمون
عن التغيير فان امكن ذلك كذلك عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يصح بها بناء
على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي فان علم الشاهدين بما في الكتاب شرط
عند ابي حنيفة ومحمد وليس بشرط عند ابي يوسف هكذا حكى الخلاف بعض المتأخرين
والاصح انه لا خلاف في هذه الاجازة كما ذهب اليه شمس الائمة لان ابا يوسف

انما لم يشترط علم الكتاب للضرورة فان الكتاب يشتمل على الاسرار عادة ولا يريد
الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف غيرهما عليه صيانة لسر القضاء عن عوام الناس
بخلاف باب الرواية فان مبناها على الاشتهار لانها اصل الدين فلا وجه للحكم بصحة تحمل
الامانة فيها قبل العلم قوله وهو نوعان اى عزيمة ورخصة ايضا قوله ان يحفظ
الراوي الحديث المسموع من وقت السماع للحفظ والفهم لمعناه الى وقت الاداء
وهذا مذهب ابي حنيفة رح ولهذا اقلت روايته قوله ان يعتمد الكتاب الذي يروي
فيه سواء كان بخطه او بخط غيره معروفا كان الغير او غير معروف قوله صار كانه اي
جعل الشارح هذا جوابا للشرط المذكور في المتن وهذا الحل غريب من هذا الشارح
حيث ذكر جوابا لشرط المتن مع ان جوابه يأتي بل هو ليس بحسن لانه وان جاز
ان يذكر في الشرح جوابا لشرط المتن ينبغي ان يذكر ايضا شرطا لدخل على جواب
المتن ليرتبط الكلام بعضه ببعض فكان المناسب ان يقول واذا كان كذلك
يكون الخ قوله لان التذكر بمنزلة الحفظ فيكون تذكره ذلك قائما مقام حفظه من
وقت السماع الى وقت الاداء قوله يكون اى الكتاب حجة اى يحل للراوي الرواية
بها والنسيان الواقع قبل التذكر مغتفر لعدم امكان التحرز عنه في حق من ليس
بمعصوم قوله لا يحل له الرواية به عند ابي حنيفة وكذا لو وجد القاضي في خريطته
سجلا مكتوبا ولم يتذكر الحادثة او الشاهد خطه على صكه لا يحل له العمل ما لم يتذكر الحادثة
وقال محمد والشافعي بل يعمل في الكل وان لم يتذكر الحادثة وقد افقهما ابو يوسف
على ذلك في السجل ورواية الحديث ووافق ابا حنيفة في الصك لحصول الامن
في الرواية والسجل اذا كان في يد القاضي او يد امينه عن التزوير وعدمه في الصك

ذ تصحيح الاجازة من غير علم الاسلام ... المجاز ... ابطال ... [illegible]

والسجل اذا كان في يد غير القاضي وامينه حتى لو كان الصك في خريطة الشاهد ايضاً
حل له الاعتماد عليه عنده ايضاً كالسجل المحفوظ بيد القاضي او بيد امينه وفي قول محمد
تيسير وتوسعة على الناس وعليه الآن العمل والفتوى ما قاله ابو ح رح **قوله** قال بعض العلماء
لا يجوز نقل الحديث بالمعنى اختلف العلماء في جواز نقل الحديث بالمعنى فمنعه جماعة
التابعين واختاره الرازي من اصحابنا والجصاص وثعلب من اهل اللغة علماً
بقوله عليه الصلوة والسلام نضر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها الحديث
ولعجز غيره عن الاتيان بمثل لفظه لانه عليه الصلوة والسلام قد اوتي جوامع الكلم
وهو التعبير عن المعنى الكثير باللفظ القليل مثل لا ضرر ولا ضرار في الاسلام و
الخراج بالضمان والغرم بالغنم واجازه عامة العلماء في بعض الصور ان عالماً
بالمعنى بطريق الرخصة عملاً بما اخرجه ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية
عن يعقوب بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله عليه الصلوة والسلام
فقلنا له بابينا وامهاتنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته
كما سمعناه منك قال عليه الصلوة والسلام اذا لم تحلوا حراماً ولا تحرموا حلالاً
واصبتم المعنى فلا بأس و باتفاق الصحابة رض على بعض الاوامر والنواهي والحديث
بالفاظهم كقولهم امر النبي عليه الصلوة والسلام بكذا او نهى عن كذا او رخص
في كذا او قال كذا او نحو ذلك او قريباً منه فان ذلك قد شاع بينهم من غير نكير
هذا واعلم ان محل النقل بالمعنى في غير ما دون في كتب الحديث اما ما دون فيها
فلا يغير عن لفظه سواء روي فيها او نقل منها كذا افاده ابن دقيق العيد
الراواسي لان الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم في ضبط الالفاظ

والجود عليها من الحرج والنصب وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه الكتب ولان
اللفظ اذا لم يتعلق به حكم لا يلتفت اليه وكذا كان عليه الصلوة والسلام يلقي المعنى
الواحد بعبارات مختلفة بخلاف ما قصد لفظه كالقرآن والتشاهد والاذان **قوله**
فان كان الحديث محكماً الحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يشتبه
معناه ولا يحتمل الا وجهاً واحداً وظاهر يحتمل غير ما ذكر ومجمل ومتشابه ومشكل
ومشترك فان كان محكماً لا يحتمل غير المعنى المقصود منه كقوله عليه الصلوة والسلام من
دخل دار ابي سفيان فهو آمن صح نقله بالمعنى لمن له بصر في وجوه اللغة ومعاني
الخبر لحصول الامن من زيادة المعنى ونقصانه حتى لو قال في هذا الحديث من دخل دار
ابي سفيان جاز ثم لا حاجة الى قوله لا يحتمل غيره لما تقدم في اقسام الكتاب
قوله بان كان عاماً محتملاً للخصوص كقوله عليه الصلوة والسلام من بدل دينه
فاقتلوه فان موجبه العموم والمراد محتمله وهو الخصوص اذ الانثى والصغير ليسا
بمرادين **قوله** اما جوامع الكلم فلقوله صلى الله تعالى عليه وسلم خصصت بجوامع الكلم
الله اعلم به ولكن الاصح ان ما كان من جوامع الكلم مختص به عليه الصلوة والسلام وفاقاً
لشمس الائمة السرخسي لان القصور عن الاتيان بالمثل غير مأمون على الغير خلافاً
لمن اجازه من مشايخنا لمن كان جامعاً بين اللغة والفقه اذا ظهر له معناه **قوله**
الطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والاول خمسة
انواع وسيأتي احدها ان ينكر المروي الرواية انكار جحود وتكذيب بان يقول
للراوي كذبت علي او ما رويت لك هذا الحديث وثانيها ان ينكره انكار توقف
بان يقول له لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك **قوله**

فالاول سقط العمل بالحديث بلا خلاف والثاني اختلف فيه **قوله** وذهب الشيخ ابو الحسن
الكرخي واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في النوع الاول وهو اختيار
القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين وذهب مالك والشافعي وعامة
من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به **قوله** وقيل سقوط العمل به اذا انكره الراوي قول
ابي يوسف والعمل به قول محمد ومما وقع من هذا النوع حديث ربيعة عن سهيل بن
ابي صالح عن ابي هريرة ان النبي عليه الصلوة والسلام قضى بشاهد ويمين فان
عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه
هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فرده اصحابنا لانقطاعه
بانكار سهيل وعمل به الشافعي وهو الظاهر **قوله** لان كل واحد منهما اي من
الاصل والفرع يكذب الاخر فلا بد من كذب واحد غير معين وذلك موجب للقدح
في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهما لا تنتقض بعدالة كل واحد ووقوع الشك
في زوالها فلا يترك اليقين بالشك وفائدته تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير
ذلك الخبر **قوله** لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوي ينقطع الاتصال
لانه يصير مناقضا بانكاره ومع التناقض لا يثبت الرواية وبدون الرواية
لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة **قوله** او عمل بخلافه هذا هو النوع الثالث اعلم ان
الراوي اذا افتى بخلاف ما رواه او عمل بخلافه فلا يخلو ذلك من ان يكون قبل رواية
الحديث وقبل بلوغه اياه او قبل بلوغه قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف
تاريخه ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين او لا فان كان قبل الرواية و
قبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك

كان مذهبه وانه ترك بالحديث لما بلغه احسانا للظن به وكذا ان لم يعرف التاريخ لان
الحديث حجة بيقين في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على
ان المخالفة كانت قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه
وكذا ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين بان كان اللفظ عاما فخصصه
دون غيره او مشتركا فحمل باحد وجوهه وان كان بعد الرواية وبعد بلوغه اياه
وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث **قوله** كما روت عائشة رض ومن
هذا النوع حديث ابي هريرة رض ان النبي عليه الصلوة والسلام قال يغسل الاناء من ولوغ
الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا فعمل بالفتوى واسقط
العمل بالحديث حملا لذلك على ثبوت النسخ عنده او الاطلاع على ان مراد النبي عليه الصلوة
والسلام بها زاد على الثلاث الندب **قوله** كما روت عائشة رض الحديث اخرجه
ابو داود والترمذي **قوله** ثم ان عائشة رض زوجت بنت اخيها حفصة بنت
عبد الرحمن للمنذر بن الزبير حين كان عبد الرحمن غائبا بالشام فلما رأته عائشة رض
زوج بنت اخيها بغير امره لكونها وليه عند غيبة الولي الاقرب فقد زوجت بنكاح
نفسها ولاية لان العقد انعقد بعبارة غير المزوجة من النساء فلان ينعقد
بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت فتبين به نسخه **قوله** وان كان خلافا
بان يخالف هنا سقط من الناسخ وحق العبارة وان كان خلافه باطلا بان خالفه
كما قدمناه **قوله** وتعيين الراوي بعض محتملاته هذا هو النوع الرابع **قوله** مثل حديث
ابن عمر رض ان النبي عليه الصلوة والسلام قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا رواه
اصحاب الكتب الستة واللفظ للبخاري ومسلم البيعان كل واحد منهما بالخيار

على صاحبه ما لم يتفرقا الا بيع الخيار وفي لفظ لهما اذا تبايع المتبايعان بالبيع
فكل واحد منهما بالخيار من بيعه ما لم يتفرقا فالحديث يحتمل للتفرق بالابدان والتفرق
بالاقوال وقد حمله ابن عمر على تفرق الابدان ونحن حملناه على تفرق الاقوال الا
في الحديث اشارة الى ان المراد تفرق الاقوال لانهما متبايعان عليهما مجاز
باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول والحمل على الحقيقة اولى عند الامكان فلا نحمل
مجازه تحرزا عن حمل اللفظ الواحد على حقيقته ومجازه **قوله** فعملنا بما روي الحج
الله اعلم به وعلى تقدير ثبوته فليس فيه ما يدل على ان المراد تفرق الاقوال من قبل الان
ذلك هو الحقيقة قلنا في الحديث الاول كذلك كما قررناه فلا حاجة الى ذكر هذا الحديث
لانه ليس بصريح في ذلك وانما يوخذ منه المطلوب بالاشارة كما في الاول فتأمل **قوله** والامتناع عن العمل به هذا هو النوع الخامس **قوله** حديث ابن عمر
رواه الستة **قوله** وعمل الصحابة بخلافه هذا هو الثاني من نوعي الطعن وهو ما
يلحق الخبر من قبل غير الراوي وهو قسمان طعن الصحابي وطعن غيره من ائمة
الحديث والاول اما ان يكون في حديث لا يحتمل الخفاء او في حديث يحتمله وحكم
الاول الحكم الانكار من قبل الراوي وهو خروج الحديث عن كونه حجة **قوله** ومثال
الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء الى انما لم يخرج الحديث عن كونه حجة في هذا
القسم لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن
الحمل على وجه حسن وهو انه انما يعمل بخلافه لخفاء النص عليه لانه مما يحتمل الخفاء لكونه
من الحوادث النادرة فان قلت حديث القهقهة رواه عبد الرزاق مرسلا وروا
الطبراني مسندا فهل العبرة للوصل والارسال قلت قال النووي اذا روى بعض

الثقات الحديث مرسلا وبعضهم متصلا فالصحيح ان العبرة لمن اوصله على ان المرسل حجة
عند الخصم اذا اعتضد بمجيئه من طريق آخر ولك ان تقول الجهني غير معروف بالفقه بين
الصحابة وابو هريرة اعلى منه والجواب ان حديث القهقهة رواه كثير من الصحابة وعمل
به التابعون فكذا اقدم على القياس كذا قالوا وكونه رواه كثير من الصحابة نظر **قوله**
والطعن المبهم هذا هو القسم الثاني من اقسام الطعن من جهة غير الراوي وهو الطعن
من ائمة الحديث وهو ثلاثة انواع لانه لا يخلو اما ان يكون مبهما او مفسرا او المفسر
لا يخلو اما ان يفسر بشيء يوجب الجرح او بشيء لا يوجبه **قوله** مثل ان يقول هذا الحديث
منكر او مجروح او متروك الحديث او ليس بعدل او ليس بثقة من غير بيان سبب
الطعن **قوله** لا يجرح الراوي عن الرواية ولا يقتضي رد حديثه وهذا مذهب عامة
الفقهاء والمحدثين قال الباقلاني وجماعة من اهل الحديث **قوله** الطعن المبهم ما
يكون جارحا والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف
ضابطا كذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا **قوله** الا اذا وقع مفسرا هذا هو النوع الثاني
وهو الطعن المفسر بما يصلح طعنا وهو على وجهين جرح متفق عليه وجرح مجتهد فيه
فالثاني غير مقبول وذلك كالطعن بالارسال وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته الا
ان كان الطاعن ممن اشتهر بالنصيحة في الدين والعدالة والاتقاق كان جرحه
مقبولا والحديث مردودا الا ان اعتضد الخبر عن ضعفه وان كان الجارح معروفا بالتعصب
والعداوة كالمحدثين الى اهل السنة فلا يقبل جرحه لان الظاهر انه انما حمله على ذلك الحمية
والتعصب **قوله** حتى لا يقبل الطعن بالتدليس هذا هو النوع الثالث وهو الطعن
المفسر بما لا يصلح طعنا وهو غير مقبول **قوله** وفي الاصطلاح كتمان الانقطاع

في الحديث اي في اسناده بان يؤده بلفظ يوهم الاتصال والصحة كان يقول حدثني
فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسموا هذا المعنى عنعنة وعد بعضهم
هذا الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح
انه من قبيل الاسناد المتصل بشرط سلامة الراوي الذي روى بالعنعنة من التدليس
وبشرط ثبوت الملاقاة لمن عنعن عنه وشرط بعضهم ان يكون معروفا بالرواية عنه
واكتفى بعضهم المعاصرة اما او قال حدثني فلان فلان لتوهم في جميع الوسايط لان
حدثني يستعمل في المشافهة **قوله** وذلك مثل ان يقول حدثني ابو سعيد وهي كنية الحسن
البصري ومحمد بن سايب الكلبي من غير بيان يعلم به انه الاول فيكون الحديث
صحيحا لانه ثقة او الثاني فيكون الحديث به ضعيفا لانه غير ثقة وقد عد بعضهم هذا
النوع جرحا والصحيح انه ليس بجرح **قوله** هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع
من التدليس عند اهل الحديث اه اعلم ان التدليس على ثلثة اقسام الاول تدليس الاسناد
وهو ان يسقط الراوي اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقي الى شيخ شيخه او من هو
فوقه فيسند اليه الحديث بلفظ يوهم الاتصال كقوله عن فلان او قال فلان موهما
بذلك انه سمعه ممن رواه عنه وانما يكون ذلك تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر
المروي او لقيه ولم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلسه عنه الثاني تدليس
الشيوخ وهو ان يصف المدلس شيخه الذي روى ذلك الحديث منه بوصف
لا يعرف به من اسم او كنية الى قبيلة او بلدة او صنعة او نحو ذلك والحامل له على ذلك
كون المروي عنه ضعيفا فيدلسه حتى لا تظهر روايته عن الضعفاء او كونه صغيرا
في السن او تاخرت وفاته وشاركه فيه من هو دونه او ايهام كثرة الشيوخ او المروي عنه

وهذا القسم دون الاول والثالث تدليس التسوية ان يروي حديثا عن شيخ ثقة
وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الضعيف من بينهما ويجعل
الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني بلفظ محتمل للاتصال فيستوي الاسناد كله
بالثقات وهذا اشر اقسام التدليس **قوله** والمراد يعني القليل اما او اكثر منه بحيث
يستشره الخصة فلا يبالي بقول و بفعل فانه يكون جرحا وكذا لو كان بغير جرح
ولا تاويل **قوله فصل** قد يقع التعارض الخ شرع في بيان المعارضة بعد
فراغه من الحجج السالمة عنها لان الاصل عدمها والفرق بين التعارض والتناقض
ان التناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة هو وجود في وجود في بعض الصور
مع تخلف المدلول سواء كان المانع او لا وعند من جوزه هو وجود الدليل مع
تخلف المدلول عنه بلا مانع والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن
الجمع بينهما بوجه فالتناقض موجب بطلان بنفس الدليل والتعارض يمنع ثبوت
الحكم من غير تعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاصوليين الا ان كل
واحد منهما في النصوص مستلزم للآخر **قوله** لان التعارض بينهما المناسب
ان يقول بينهما لكن رجع الضمير باعتبار ان التعارض انما يكون بين الحجتين **قوله**
لان ذلك من امارات العجز فان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن
اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل عليه معارض كان ذلك لعجزه
عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بالطريق المستقيم السالم
عن المعارضة بحقايق الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فثبت انه لا تعارض
ولا تناقض في حجة وانما يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ

فان احدهما لابد ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتأخر فاذا لم يعرف التاريخ
لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة الينا قوله
فلابد من بيانه الخ يعني لما كان التعارض قد يقع فيما بينا فلابد من بيان تعريفه
لغة واصطلاحا وبيان ركنه وشرطه وحكمه لابتناء معرفة طرف الراجح عليه في التعارض
والمعارضة في اللغة المقابلة على سبيل الممانعة يقال عرض له كذا اذا منعه
عما قصده وفي الاصطلاح تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع
بينهما وقيدنا بالمتساويتين ليتحقق المقابلة بينهما اذ الضعيف لا يقابل القوي
لترجح القوي عليه فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يقابل المشهور وبعدم
امكان الجمع احترازا عن امكان الجمع بينهما فان التدافع يسقط عند امكان الجمع
بوجه وركن المعارضة ما وقع به تعريفها اصطلاحا وشرطها اتحاد المحكوم عليه
يندرج تحت ذلك وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل
والجزء والجهة والشرط على ما عرف في موضعه وهنا شيء وهو ان صاحب التحقيق جعل
ركن المعارضة تقابل الحجتين على سبيل الممانعة واتحاد المحل والزمان وتساوي
الحجتين شرطها فما جعل هنا ركنا جعل ثمه شرطا وبالعكس وايضا جعل هنا تضاد
الحكم شرطا وهناك ركنا ويمكن ان يجاب بان الشرط يجوز ان يطلق عليه الركن
لقربه من الماهية كتكبيرة الافتتاح وبالجملة كلام المص اولى وفيه تأمل لان التمانع
لابد منه في اعتبار الركنية قوله كحرمة الخمر بعد حلها فانه لا تعارض بينهما لعدم اتحاد
الوقت وكذا لا معارضة بين حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عنده وكذا
لا معارضة عند اختلاف كراهة البيع عند النداء وجوازه في نفسه فان الاول

من جهة الاعراض عن سماع الذكر والثاني من جهة اجتماع شرائط الصحة قوله
ويمكن ان يكون لها سببا فان ما يتوهم التقابل فيه ثلاثة اقسام الاول ان استويا
قوة من غير ترجيح والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كخبر الفقيه العدل
وخبر العدل غير الفقيه وفيه معارضة وترجيح والثالث ان يكون احدهما اقوى
بوصف غير تابع كالنص مع القياس ولا معارضة ولا ترجيح فقوله على السواء احترازا
لاخراج القسم الاخير فانه لا يسمى تعارضا وقوله لا مزية لاحدهما على الآخر يعني
بالذات ليدخل القسم الثاني فانهما بحسب الذات متساويان لكن ترجح احدهما
بقوة وصف تابع فيه فحكم القسمين الاخيرين وجوب العمل بالاقوى وترك العمل
بالاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى لكن في الثاني يجب الترجيح
دون الثالث وحكم القسم الاول العدول الى غيرهما كما سيأتي ان تعذرت
معرفة الناسخ منهما وتعذر الجمع بينهما حتى لو امكن شيء منهما عمل به ويسمى الجمع
عندهم العمل بالشبهين قوله وحكمها اي حكم المعارضة بين الاثنين المصير الى
السنة اي على الترتيب يعني يصار الى المتواتر من السنة ثم الى المشهور ثم الى خبر
الواحد المعروف بالفقه والتقدم في الاجتهاد قوله وحكمها اي حكم المعارضة
يعني في القسم الاول قوله المصير الى السنة ان وجدت لانها خلف عن الكتاب
او الى اقوال الصحابة او القياس ان لم يوجد قوله لجواز المصير عند تعارض
الآيتين الى آية اخرى وعند تعارض السنتين الى سنة اخرى او آية او اجماع
او معقول وتقرير الجواب ان هذا السؤال مبني على جواز الترجيح بكثرة الادلة
وهو مختلف فيه بين الاصوليين فذهب اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى جوازه

ودهب العامة الى عدمه **قوله** وهو قوله عليه الصلوة والسلام من كان له امام فقراءة
الامام له قراءة اخرجه ابن ماجه عن جابر رفعه وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف ولكن
توبع عليه وتعددت طرقه وله شواهد وكذا قوله عليه الصلوة والسلام فيما رواه مسلم
في الحديث المعروف واذا قرأ فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه الصلوة والسلام
فيما رواه الجماعة اصحاب الكتب الستة لا صلوة لمن لم يقرء بفاتحة الكتاب لانه يحتمل
في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة فلا يعارض غير المحتمل على ما عرف لكن انه روي
ابن حبان انه عليه الصلوة والسلام امر المؤتمين بقراءة فاتحة الكتاب فيثبت المعارضة
فسلم حديث لا صلوة عن المعارضة على انه اذا كان محتملا فكيف يثبت به الوجوب
لانه ظني الدلالة وههنا ابحاث ذكرناها في حاشية صدر الشريعة **قوله** صلى صلاة
الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين المراد سجدتين في كل ركوع لان الخلاف
انما هو في تعدد الركوع فانه روي في كل ركعة ركوعان وروي ثلث ركوعات وروي
اربع ركوعات وروي خمس ركوعات والحق انه ليس من التعارض في شيء لامكان
التوفيق لكن معلومية على سبيل الفرض هذا وقد اورد المصنف في شرح المجمع
اشكالا قويا على التوفيق فليراجع **قوله** واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول
الصحابي ذكر في بعض الشروح ان من يقول ان القياس واقوال الصحابة في
مرتبة واحدة الا فيما لا يدرك بالقياس كالكرخي فالواجب عنده المصير الى الترجيح
عند المجتهد منهما لان قول الصحابي لما كان بناء على الراي كان بمنزلة قياس آخر
فكان بمنزلة تعارض قياسين فيعمل بايهما شاء بشرط التحري **قوله** بان كان
التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا الظاهر ان هذا راجع الى قوله او

لم يوجد لانه اذا وقع التعارض بين ادلة الكتاب والسنة واقوال الصحابة رضي الله تعالى عنهم
والقياس لم يوجد دليل يصار اليه ويمكن ان يكون راجعا الى قوله او وجد و
لم يصلح شاهدا وذلك لان الدليل الذي يصار اليه عند العجز اما السنة ان وجدت
او اقوال الصحابة رض ان لم يوجد او القياس ان لم يوجد فاذا صير الى احدها
ووجد ايضا متعارضا مع مماثله فصدق انه وجد دليل ولم يصلح لوقوع التعارض
بينه وبين مماثله فتامله تفهم ويؤيد هذا ما قاله بعض الشراح وعند تعذر المصير
الى ما بعد التعارض من الدليل بان لم يوجد دليل آخر يعمل به او وجد العارض
في الجميع يجب تقرير الاصول **قوله** يجب تقرير الاصول اي ابقاء كل واحد من
الامور التي وقع فيها التعارض على ما كان في الاصل قبل ورود الدليلين
قوله اما تعارض الدلائل كان المناسب ان يقول بعد قول المتن في سور الحمار من السنة واقوال
الصحابة رض والاقيسة اما تعارض دلائل السنة فكحديث جابر رض المتفق على
صحته ان رسول الله عليه الصلوة والسلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية مع ما اخرجه
ابو داود عن غالب بن ابجر قال كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حرم لحوم
الحمر الاهلية فاتيت النبي عليه الصلوة والسلام فذكرت له القصة فقال عليه الصلوة
والسلام اطعم اهلك من سمين حمرك فوقع الاشتباه في لحمه ويلزم منه الاشتباه
في السور لانه متولد منه وذكر البيهقي ان الاخبار تعارضت في السور ايضا فان جابر
ايضا روى انه عليه الصلوة والسلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس
كذا قيل ولك ان تقول خبر جابر في الطهارة نص وخبر انس فيها دلالة وهي
لا تقاوم الصريح والجواب ان طهارة السور تفهم من خبر جابر بالاستلزام ايضا

لانه عليه الصلوة والسلام اجاب بجواز التوضي ولم يصرح الطهارة قوله اما تعارض
اقوال الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فلقائل ان يقول لا تعارض هنا لان اثر ابن عباس رضي الله عنه لم يحفظ
له سند واثر ابن عمر رض رواه ابن ابي شيبة وغيره وهو على الاصل من ان لعابه
متحلب من لحم نجس ولم تبلغ الضرورة مبلغا تسقط معه النجاسة قوله ولا يمكن الحاقه
بالعرق حاصله انه لا يمكن الحاقه بالعرق حتى يكون طاهرا لان عرقه طاهر في ظاهر
الرواية ولا باللبن في ظاهر الرواية حتى يكون نجسا لان لبنه نجس في اصح الروايتين
وجب تقرير الاصول وهي طهارة الماء وحدث المتوضي فلا ينجس ما اصابه ولا يرفع
الحدث باستعماله ولكن اختلفوا فيما وقع فيه الشك من الماء اهو وصف الطهارة
او وصف الطهورية فقيل بالاول وقيل بالثاني وهو الصحيح ولهذا لو وجد الماء
المطلق لا يجب عليه غسل رأسه بعد ما توضأ ولو كان الشك في طهارته لوجب
غسل رأسه بعد ما توضأ هكذا قالوا وفيه نظر فان الغسل لا يجب مع الشك في
النجاسة فضلا عن الشك في الطهارة والرأس طاهر بيقين فلا يتنجس بالشك اذ
اليقين لا يزول بالشك فلا يجب غسله لان وجوب غسله انما يثبت بتيقن النجاسة
قال بعض المحققين وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ
من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة والرجوع الى الاصل على التقديرين هو
ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي محدثا
فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي قوله اي لا يطهر به ما كان نجسا
الا ان قلت الطاهر يزيل النجاسة لان الشك في الطهورية قلت المراد بنجاسة الحدث
لا الخبث اما من يقول الشك في الطهارة فانه لا يزيل نجاسة قوله فان قلت اما

السوال فظاهر واما تقرير الجواب فهو ان من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية
عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة
الحدث فلو قلنا بزوالها به لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين
واهدار الآخر فوجب القول بزوال صفة الطهورية ويعني به وقوع الشك والاشتباه
فيها لا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم وهذا بخلاف ما لو قيل
بوقوع الشك في الطاهرية حيث يكون ايضا عملا باحد الدليلين دون الآخر فيلزم
عدم جواز التوضي به اصلا ووجوب التيمم وحده والغرض عندهم خلافه قوله ترجح
المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط الا لك ان تقول لا نسلم ان الترجيح للاحتياط
بل للنص وهو قوله عليه الصلوة والسلام ما اجتمع حلال وحرام الا وقد غلب الحرام
وايضا اذا ثبت الترجيح للحرمة يخرج من باب التعارض وقد يجاب بان الحرمة
ليست ههنا مقطوعا بها للتردد واذا ثبت الترجيح تبين ان لا تعارض ههنا
حقيقة بل صورة ثم المراد بالحرمة النجاسة كما هو الاصل في الحرام وان كانت لا تستلزمها
قوله والاحتياط في السور في جعله مشكوكا الخ فيه بحث من وجوه اما اولا
فلم لا يحمل الدليل المبيح على حالة اضطراره بدليل قول الراوي وقد اصابتنا سنة
ولم يتحقق التعارض وثانيها بان التعارض لما وقع في السور وللماء خلف وهو
التراب وجب المصير اليه كمن له اناءان احدهما طاهر والآخر نجس ولا يميز فيسقط
استعمال الماء ويجب التيمم وثالثها بان مقتضى عدم النجاسة ان الماء ان كان
مغلوبا باللعاب كان مقيدا فيجب التيمم عينا وان كان غالبا وجب الوضوء عينا
فمن اين يجب الجمع انما يلزم لو لم يجب تقرير الاصول وعند هذا تبين ان تواتر الاصول

سبب التردد في الضرورة مع الاحتياط والله اعلم فان قلت تقرير الاصول افاد
النجاسة للعاب غير انه لا يتنجس به المخالط ونص محمد على طهارته بما فيه قلنا انما نص على
طهارة السور وهو الماء الذي خالطه اللعاب فلا ينافي تقرير الاصول **قوله** الا ان
يعني به الجهل الخ يعني سور الحمار انما سمي مشكلا ومشكوكا على معنى لزوم الاحتياط
بلزوم الجمع بين المطهرين وهما الماء والتراب مجازا لان حكمه معلوم وهو وجوب
استعماله وانتقاد نجاسته وضم التيمم لا على معنى الجهل بحكمه كما ظنه الامام ابو طاهر
الدباس ومنع جواز تسميته بذلك وقال لا شك في احكام الشرع فلا وجه للانكار
بعد ظهور الحكم وعلاقة المجاز **قوله** قلت كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما
ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد الخ فمن حيث انهما حجتان
في حق العمل وجب ان يثبت التخيير من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث ان
الحق عند الله تعالى واحد وجب ان يثبت لان احدهما خطأ والآخر صواب
ولا يدري ايهما الصواب ولما وجب العمل من وجه وسقط من وجه فاثبتنا الحكم فيه برايه
ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف الكفارات هذا واذا عمل باحد القياسين
بالتحري لم يجز له ان يتركه ويعمل بالآخر الا بدليل فوق التحري بان يثبت نص بخلاف
القياس لانه لما ثبت نص بخلافه ظهر خطاؤه حيث اجتهد في المنصوص عليه كما لا
يجوز نقض حكم مضى بالاجتهاد باجتهاد مثله لرجحان الاول بواسطة العمل
فان قلت لو ثبت له العمل باحد القياسين لكان يبقى خياره بعد ما عمل باحدهما
في حادثة حتى كان له ان يعمل بالآخر في حادثة اخرى كما في كفارة اليمين فانه لو عين
احد الانواع في تكفير يمينه يبقى خياره في تعيين نوع آخر في كفارة يمين اخرى قلنا

هناك

هناك كل واحد من الانواع صالح للتكفير به بدليل موجب وههنا الخيار ما ثبت
بمثل هذا الدليل بل باعتبار ان كلا منهما صالح للعمل به ظاهرا مع العلم بان
الحق احدهما والآخر خطأ فبعد ما تأيد احدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له ان يصير
الى الآخر الا بدليل هو اقوى من الاول **قوله** وعند الشافعي يعمل بايهما شاء
يعني مطلقا شهد بذلك قلبه او لم يشهد **قوله** واما الروايتان والروايات
المختلفة عن اصحابنا في مسئلة واحدة فحكمها حكم الحديث المروي عن الرسول
عليه الصلوة والسلام بروايات مختلفة فيعمل بالمتأخرة منها ان علم التاريخ والا فبالعمل على
ما يشهد لها الاصول فتأمل **قوله** بان يحال المؤاخذة المثبتة في آية البقرة مطلقة
فتنصرف الى الكامل منها وهي المؤاخذة بالعقوبة في الآخرة فانها دار المؤاخذة
الكاملة والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا لتقييد
المنفية فيها بالكفارة فان الكفارة لا تجب الا في الدنيا فان قلت لم لا تحمل المؤاخذة
في البقرة على المؤاخذة في الدنيا ويحمل العقد في المائدة على كسب القلب الذي ذكر في
آية البقرة حتى يكون العقد في المائدة شاملا للغموس ويصير معنى الآيتين واحدا
وهي نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس ليكون من باب
حمل المجمل وهو العقد على المفسر وهو كسب القلب ليندفع التعارض بينهما كما ذهب
اليه الشافعي قلت لثلاثة امور يلزم عليه الاول صرف العقد عن معناه الحقيقي
من غير ضرورة وذلك لان العقد ربط الشيء بالشيء وهو حقيقة عرفية في العقد
المصطلح عليه بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلمين بالآخر بخلاف عزم
القلب فانه سبب للعقد فسمي به مجازا وما ذهبنا اليه وان كان مجازا لغويا ايضا

فهو اولى من مجازه لان استواره حقيقة عرفية والعرف وان كان حادثا فهو حادث بحدوث
الشرع فهو واقع على مرادات الشارع الثاني ان اقتران المواخذة بكسب القلب دال على ان
المراد بها هي المواخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ومنع
ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما فيما هو دائر بين العبادة والعقوبة منعا مجردا
لا تفيد مع وضوح القرينة الثالث لزوم تأكيد الآية الثانية للاولى والتأسيس خير
من التأكيد وذكر الكفارة في الثانية لا ينفي ذلك لان الكلام فيما وراءها وبصدد
الشرعية وجه ثالث في دفع التعارض فهو ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد
وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس داخل في المكسوبة لا في المعقودة ولا في
اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا
ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وللشيخ ابي منصور الماتريدي وجه رابع حيث قال
نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفى
المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة بها بالكفارة
فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة
اصلا وهو قريب مما قبله الا ان مدار المؤاخذة انما هي الآخرة ولقائل ان يقول
يجوز ان يكون التعارض في الآية الاولى فان الغموس من حيث انه لم يفد فائدة
اليمين جاز دخوله في اللغو وذلك يقتضي عدم المؤاخذة ومن حيث انه مكتسب
بالقلب جاز الدخول في الكسب وذلك يقتضي المؤاخذة فكان التعارض موجودا في
الاولى ويجاب بان ذلك ملتزم ولا تنافي بينه وبين المذكور في الكتاب وندفع ايضا
بحمل عدم المؤاخذة على دار الدنيا والمؤاخذة على دار الجزاء فان قلت هل يؤاخذ

العبد بعزم قلبه على السيئة قلت نعم اذا استقر ذلك فيه واستمر يؤيده قوله عليه الصلوة والسلام
من هم بسيئة فلم يعملها كتبت حسنة اي لم يستقر في قلبه بان رجع عنها فاما قوله عليه الصلوة
والسلام ان الله تعالى تجاوز لامتي ما حدثت به انفسها ما لم يتكلم به او يعمل فمحمول على
ما اذا لم يستقر على ان الاعتقاد عمل القلب قوله حتى يطهرن بالتخفيف وهي قراءة
نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وحفص وبالتشديد قراءة حمزة والكسائي و
عاصم من رواية ابي بكر عنه قوله تقتضي حل القربان بانقطاع الدم الخ وذلك لان
الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من الحيض سواء
كان على الاكثر او الاقل اغتسلت او لا والاطهار الاغتسال وذلك تقتضي عدم
الحل الى الاغتسال سواء انقطع الدم على الاكثر او لا فقام التعارض بينهما ظاهرا
قوله لانه انقطاع بيقين اي لعدم توهم العود قوله لا يثبت فيه اي في
الاقل لان الدم ينقطع مرة ويدر اخرى ولو في مدة العادة والكل حيض اذا كان
دون العشرة قوله ولا بد الاولى ذكر الفاء كما لا يخفى قوله من مضي وقت صلوة
كان الاولى ان يقول بان تصير الصلاة دينا في ذمتها وفي الهداية ان لم تغتسل
ومضى عليها ادنى وقت الصلوة بقدر على الاغتسال والتحريمة حل وطئها لان الصلوة
صارت دينا في ذمتها فطهرت حكما قال بعض الشارحين المراد بادنى وقت الصلوة
ادناه الواقع اخرا بان تطهر في وقت منه الى خروجه بقدر الاغتسال والتحريمة لا الاعم
من هذا ومن ان تطهر في اوله ويمضي منه هذا القدر لان هذا القدر لا يجعلها
طاهرة شرعا كما رأيت بعضهم تغلط فيه الا ترى الى التعليل بان تلك الصلوة
صارت دينا في ذمتها وذلك بخروج الوقت وعبارة الكافي او تصير الصلاة

دينا في ذمتها بمضي ادنى وقت صلوة بقدر الغسل والتحريمة بان انقطعت في آخر
الوقت فعلم من هذا ان حل القربان لا يتوقف على مضي وقت صلوة كامل كما
تؤديه عبارة الشارح تبعا لعبارة القدوري قوله فان قلت الخ تقرير هذا السؤال
لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لغوي ايضا فاذا طهرن فانه اتفاق
القراءة على يطهرن اي يغتسلن يدل على ان المراد بقوله تعالى حتى يطهرن يغتسلن
مطلقا كما قال به مالك والشافعي واحمد وزفر وعطاء ومجاهد اما على قراءة التشديد
فحقيقة واما على قراءة التخفيف فمجازا باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل
عند الانقطاع وتقرير الجواب ان تفعل يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى
فيحمل عليه في قراءة التخفيف لما يلزم على الاول من تأخير حق الزوج وتراخي الحرمة الى الاغتسال
بعد العشرة من بطلان التقدير الشرعي وجعل الطهر حيضا على ان صاحب
عين المعاني قد نقل عن عطاء ومجاهد ان معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة
وبه كفت مؤنة التكليف وفي شرح التأويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة
صرفا للخطاب الى ما هو الغالب في انتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال
فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف معناه ايضا يغتسلن مجازا هذا ولا يخفى ان في
الكل عدولا عن الظاهر قوله وقال من شاء باهلته المباهلة مفاعلة من البهلة بالضم
والفتح اللعنة وذلك لانهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله
على الظالم منا وروي لاعنته قوله ولا معنى للجمع اي العمل بالناسخ والمنسوخ
بعد معرفة الناسخ وهذا رد على علي رض حيث جمع بين الآيتين وقال عدتها ابعد
الاجلين احتياطا والعمل على قول ابن مسعود رض قوله كما روي انه عليه الصلوة والسلام

نهى عن اكل الضب وروي انه رخص فيه وكما روي عنه من تحريم لحوم الحمر الاهلية مع ما روي
من اباحتها وكما روي عنه من اباحة الضبع مع ما روي من النهي عنها فالمحرم
يجعل ناسخا للمبيح خلافا لابن ابان وابي هاشم حيث قالا بتهاترهما والرجوع الى
غيرهما من الادلة كالغرقى والهدمى اذا لم يعلم السابق منهما موتا قوله ولو جعلنا
الى ظاهره متاخرا لا يلزم الا نسخ واحد لان المبيح يكون مقررا للاباحة الاصلية لا ناسخا
لها ثم ينسخ بالمحرم فلا يتكرر النسخ والاخذ بعدم التكرار اولى لكونه متيقنا به والآخر
محتملا قوله الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي الخ توضيحه ان المكلف اذا انتفع
بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب على الانتفاع لقوله تعالى وما كنا معذبين
الآية وبورود المحرم صار معاقبا على فعله وبورود المبيح ينسخ ذلك المحرم فيكون
فيه تغييران بخلاف العكس فان فيه تغييرا واحدا ولهذا يندفع الايراد وان لم
يكن معنى هذا النسخ النسخ بمعنى المصطلح قوله اذ الاباحة الاصلية ليست حكما
شرعيا فان قيل لا نسلم ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا بل هي حكم شرعي
ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك ان لو ثبت تقدم
هذه الآية على النصين المفروضين اي المحرم والمبيح وعلى تقدير وروده ان قد
ورد في الزمن المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على
اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المحرم والمبيح
ليس بمسلم على الاطلاق في جميع الصور بل قد وقد قوله والتصرف في ملك الغير
لا يجوز الا باذنه والغرض انه ملك الشرع فلا اذن فيه قوله وفخر الاسلام اخبار النوع
الاول على منع الخ هكذا وجد في بعض النسخ وهو ليس بصواب والصواب كما في المنتخب الاخ

لا على معنى بقرينة التعليل يعني من اختار القول الاول لم يقل بان الاباحة اصل في
الاشياء على معنى انه تعالى خلق الاشياء مباحة من غير تكليف بشيء **قوله** بعث الانبياء
عليهم السلام بالحظر والاباحة فان ذلك انما يستقيم ان لو خلقهم ولم يكلفهم بشيء
ثم كلفهم بارسال الانبياء عليهم السلام وليس الامر كذلك **قوله** بمعنى عدم العقاب
الخ لا بمعنى كونها مأذونة اذ لا اذن قبل الشرع **قوله** والمثبت اولى من النافي لما
ذكر المخلص عن التعارض بالوجوه الخمسة المذكورة التي اتفق عليها اصحابنا
اراد ان يذكر المخلص عنه بوجه آخر قد اختلف فيه المشايخ وهو الترجيح بالمثبت
او الترجيح بكثرة عدد الرواة **قوله** وهو الذي ينفي التعارض ويبقي الامر الاول سمي
نافيا لذلك وان لم يكن في لفظه حرف نفي **قوله** عند الكرخي اي واصحاب الشافعي
قوله يرجح قول الجارح اي على قول المعدل لان عن بحر حقيقة والمعتمد يعتمد الظاهر
ولان المثبت مؤكد والنافي مؤسس والتاسيس خير من التاكيد ولانه لو جعل
النافي اولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات **قوله**
من العدالة والضبط والاسلام والعقل **قوله** لما اختلف فيه عمل اصحابنا يعني
اباحنيفة وصاحبيه في تعارض المثبت والنافي في بعض الصور عملوا بالمثبت
وفي بعضها عملوا بالنافي فمن الاول اثباتهم خيار العتق لمن عتقت وزوجها حر
كما لو كان عبدا خلافا للشافعي عملا بما روي عن عائشة رض من ان زوج بريرة
كان حرا حين عتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية وقد سوه على
رواية ابن الزبير عنها انه كان عبدا فخيرها رسول الله عليه الصلوة والسلام و
هو ناف لانه يبقي على الامر الاصلي اذ لا خلاف في انه كان عبدا قبل العتق ومن الثاني

تجويزهم نكاح المحرم خلافا للشافعي عملا بما روى ابن عباس رض ان النبي عليه الصلوة والسلام
تزوج ميمونة وهو محرم وهو ناف لانه يبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا
قبل التزوج وقد سوه على رواية يزيد بن الاصم انه عليه الصلوة والسلام تزوجها وهو
حلال وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وهو التحلل فلما اختلف عملهم
لم يكن بد من اصل جامع يحصل به التوفيق ويستمر عليه المذهب فلهذا احتاج المص
الى بيان ضابط وفي تساويهما ترجيح احدهما على الآخر **قوله** لانه اعتمد ما ليس
بحجة فلا يعارض المثبت اولى لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما ثبت بالدليل فلا معارضة
بين الوجودي والعدمي **قوله** كان مثل الاثبات في القوة لانه قد ظهر انه من جنس
ما ثبت بدليل فيتعارضان ويطلب الترجيح **قوله** فالاول والثاني مثل الاثبات في
القوة فلا يتقدم عليهما بل يعارضانه والثالث والرابع يقصران عنه فيتقدم
عليهما فلا يعارضانه **قوله** فلم يعارض الخ اي لم يعارض النفي الوارد من هذا الطريق
الاثبات الوارد من الطريق الاخرى وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر واي حصل
ان العلماء قد اتفقوا على ان النبي عليه الصلوة والسلام قد خير بريرة لما اعتقت لما اخرج
ابن سعد من مراسيل الشعبي ان النبي عليه الصلوة والسلام قال لبريرة لما اعتقت قد عتق
بضعك معك فاختاري ووصله الدارقطني من حديث عائشة رض او هي فقد
عتق معك بضعك وفي الصحيحين عن عائشة رض ان بريرة عتقت فخيرها رسول الله
عليه الصلوة والسلام من زوجها ولكن اختلفوا لاختلاف الروايات فعند البخاري عن الاسود
انه كان حرا وعنده عن ابن عباس انه كان عبدا قال هذا اصح وعند مسلم عن
عائشة رض انه كان عبدا وعند البيهقي باسناد صحيح عن صفية بنت ابي عبيد

انه كان عبدا فمنهم من قدم المثبت منهما على النافي وان تعددت طرقه وقيل فيهما بالاصحية
لاعتماد النافي على ما ليس بدليل وهو استصحاب الحال فاطلق له التخير ومنهم من
قدم النافي لكثرة طرقه واصحيتها ولكنها نقول لا عبرة بكثرة الطرق اذا لم تبلغ
حد التواتر والشهرة ولا بالاصحية اذا عضد الصحة عاضد وهو ما ذكرناه من اعتماد
اعتماده على استصحاب الحال وبريرة براءين مهملتين على وزن كريمة اسم مكاتبة
عائشة رض **قوله** وهو هيئة المحرم فانها تدل على احوال ظاهرة محسوسة من لبس
المخيط وكشف الرأس مضاركالاثبات فوقعت المعارضة بينهما بعد ما تعارضت
روايتا النفي والاثبات على ان نكاحه عليه الصلوة والسلام لها لم يكن في الحال الاصلي
قوله وهو اي الاثبات المعارض **قوله** لانه يدل على امر عارض على الاحرام و
هو التحلل منه **قوله** رجح النافي بفقه الراوي وهو ابن عباس رض فانه افقه واضبط
واتقن من يزيد بن الاصم ولهذا انكر عمرو بن دينار حديثه وقال الزهري ما
نعرف زيد بن الاصم الاعرابي بوال على عقبيه اتجعله مثل ابن عباس فسكت الزهري
ولم ينكر عليه **قوله** فالخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي الامر العارض وهو
النجاسة والحرمة ويبقي الامر الاصلي وهو الطهارة والحل والمخبر بالنجاسة
والحرمة مثبت للامر العارض **قوله** فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو
ان الاصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبر لا عن دليل **قوله** والنفي
ههنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل فح فالترجيح في ذلك الى الراوي فان
اسند خبره الى دليل بان قال اغرفت الماء من ماء جار طاهر ولم اغب عنه
ولم يقع فيه نجاسة او قال طبخت الطعام في قدر طاهرة بلحم طاهر وتوابل طاهرة

وماء طاهر وحفظته عن النجاسة يكون خبره معارضا للاثبات فيتساقطان
ويبقى كل واحدة من الماء والطعام على ما كان من الطهارة والحل وان لم يسند
خبره الى دليل بل قال ان الماء طاهر والطعام حلال لما انهما كانا كذلك ولم اعلم
بوقوع النجاسة وبثبوت الحرمة فلا يكون خبره معارضا للاثبات لانه خبر لا عن
دليل فيكون الاخبار بالنجاسة والحرمة اولى **قوله** وظاهر قول المص يدل على انه
جعل الطهارة والحل مما اشتبه حاله عرف بدليله او **قوله** يجوز ان يكون الطهارة
والحل مما يشتبه حاله وان يكون مما يعرف بدليله اما الاول فلما ذكروا واما الثاني
فلان الماء اذا نزل من السماء او الماء الجاري اذا اخذه انسان في اناء طاهر
وكان الاناء بمرأى من عينه لم يغب عن عينه الا وقت الاستعمال يعلم طهارته قطعا
فوقع التعارض بين الخبرين فوجب الترجيح بالاصل وهو كون الماء طاهرا في
الاصل بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ولكن الظاهر هو الاول اعني
ما قرره صاحب الكشف لان خبر النفي يحتمل ان يكون مبنيا على دليل ويحتمل
ان لا يكون كذلك احتمالا على السواء بخلاف النفي الذي يعرف بدليله فانه لا يحتمل
شيئا اخر ثم الفرق بين ما قاله صاحب الكشف وظاهر قول المص ان ما قاله صاحب
الكشف يرجع في الترجيح الى بيان الراوي فان بين عمل به وان لم يبين قدم المثبت
وما قاله المص يرجع الى استصحاب الحال ابتداء بعد التعارض والتساقط **قوله** و
الترجيح لا يقع بفضل العدد اي لا يرجح الخبر بكثرة الرواة فلا يرجح ما يرويه الاثنان
على ما يرويه الواحد اذا استويا ولا ما يرويه الحر على ما يرويه العبد وهذا الجملة انتهى فان
الترجيح ثم يقع بالذكورية والحرية والعدد للنص لا فتقارهما الى التمييز والولاية

والكمال وتكميل النصاب **قوله** قال شمس الائمة والذي يصح عندي ان هذا النوع
من الترجيح قول ابي حنيفة ومحمد وابو يوسف خالفه وهو الصحيح لان كثرة العدد
لايكون دليل القوة مالم يخرج الخبر عن حيز الاحاد الى التواتر والشهرة على ان محمدا
انما قال بذلك لظهور الترجيح في حق العمل فيما يرجع الى حقوق العباد اما في احكام
الشرع فخبر الواحد والاثنين والعبد والحر والذكر والانثى واحد لان كل واحد
يوجب عليه الحق لاغير فان قيل اعتبر النبي عليه الصلوة والسلام الترجيح بالكثرة في
في خبر ذي اليدين فالجواب ان هذا ليس تعارضا وترجيحا بل النبي عليه الصلوة والسلام
انما توقف في خبر ذي اليد لتوهم الغلط **قوله** فان كان الراوي اي الخبرين **قوله**
فاخذنا بالمثبت للزيادة الخ هذا ما ذهب اليه ابو ح وابو يوسف رح فاما
محمد والشافعي فقالا يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يصار الى الترجيح
قوله وهو ما روى ابن مسعود رض الخ هذا الحديث مرفوع وظاهر كلام الشارح
انه موقوف وليس كذلك وللقائل ان يقول والسلعة قائمة جملة حالية والاحوال شروط
ومفهوم الشرط ليس بحجة عندنا فلا يقتضي العدم عند العدم فكيف يتم الاستدلال
به بل يكون هذا نظير الاطلاق والتقييد في السباق وهناك يجري المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده ويظهر رجحان قول محمد في عدم اشتراط قيام السلعة للتحالف
ولفظ الترادد لايدل على قيام السلعة لان رد القيمة كرد العين ويمكن ان يجاب
بان هذا انما ورد على خلاف القياس فيقتصر على مورده ولا تضر مخالفة الاصول
بقي شيء لان مفهومه اذا لم يكن قائمة لا يتحالفان بل يكون القول للمشتري وليس على
اطلاقه بل اذا هلكت بعد القبض والثمن دين اما قبله فالثمن معقوض فيتحالفان

اتفاقا كذا في الكفاية وفيه شيء لان التحالف لفسخ العقد والفسخ يرد على ما ورد عليه
العقد فيشترط قيامه اذ الفسخ لا يرد على الهالك ولان نص التحالف ورد على
خلاف القياس بعد القبض حال قيام السلعة فيقتصر عليه **قوله** يؤخذ بالمثبت
للزيادة ويحمل المطلق على المقيد لان راويهما واحد ولك ان تقول كيف يستقيم
هذا والمسطور في اصول شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام ان المطلق لا يحمل على
المقيد وان وردا في حادثة والجواب انه ذكر في المبسوط يجوز ذلك عند الفريقين
ويجعل ما تعدد وروده من الاخبار كالخبرين وان كان واحدا في نفسه فيجب العمل
بالزيادة والبعض بحسب الامكان **قوله** حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل
القبض هذا تفريع على النفي يعني لا يحمل المطلق على المقيد حتى قلنا لا يجوز بيع
سائر العروض قبل القبض عملا بالمطلق كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض عملا
بالمقيد اذ لو حملنا المطلق على المقيد لقلنا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض
والتقييد بالعروض لاخراج العقار فانه يجوز بيعه قبل القبض عندهما خلافا لمحمد
وابي يوسف اولا وزفر عملا بالاطلاق وللقائل ان يقول ما دليل التخصيص
لابي حنيفة بغير العقار فان الحديث الثاني مطلق **قوله فصل في البيان** كان حق
هذا الفصل التقديم على بحث السنة لعدم اختصاصه بها كما قدم الخاص والعام
وغيرهما او التاخير عن بحث الاجماع لانه ليس مما يختص بالسنة لكن لما اشتملت
الرابع الى صحة بالسنة على البيان اولى البيان هنا بالبيان وان كان البيان
جاريا في الاجماع ايضا لاختلاط رتبته عنها في الاصلية ثم البيان في اللغة
مصدر بمعنى الظهور وبمعنى الاظهار والثاني هو المقام المناسب فيكون متعلقا

يقال بان الشيء بيانا اي ظهر [illegible]
[illegible]
[illegible] والكشف [illegible]
واصطلاحا [illegible]
وعبارة اخرى [illegible]
[illegible]
فائدة [illegible]
[illegible]

باعلام ما ليس بمعلوم وهو لا يحصل الا بدليل والدليل يستلزم المطلوب وهو
العلم المحصل فههنا ثلاثة امور اعلام ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل
ولفظ البيان يطلق على كل واحد من هذه الثلاثة ولذلك اختلف في تعريفه فمن
نظر الى الاول كابي بكر الصيرفي عرفه بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز
الوضوح والتجلي وهو غير جامع لما يخرج عنه من بيان التقرير والتغيير والتبديل
والبيان ابتداء من غير سابقة اشكال واجمال مع انه بيان مع ما فيه من استعمال
لفظي التجلي والوضوح وهما مترادفان واستعمال لفظ الحيز وهو حقيقة في الجواهر ومن
نظر الى الثالث كابي الدقاق وابي عبد الله البصري عرفه بان العلم الذي
يتبين به المعلوم وفيه نظر لان هذا حقيقة التبيين فلو كان حقيقة البيان لزم
الترادف والاصل خلافه مع ما فيه من تخصيص البيان بالعلم دون الظن ايضا
مع انه يعمهما ومن نظر الى الثاني كاكثر الفقهاء والمتكلمين عرفه بانه الدليل فيشمل
الكلام والفعل والاشارة والرمز لان كلا منها دليل ومبين وهو ان غلب
استعماله في الدلالة بالقول الا ان كل مفيد من كلام الشارع وفعله وتقريره
وسكوته واستبشاره وتنبيهه بالتحري على علة الحكم فهو بيان لان جميعها ادلة
وان افاد بعضها غلبة الظن فهو دليل وبيان من حيث انه يفيد العلم بوجوب
العمل **قوله** من الكتاب والسنة واقسامها كالخاص والعام ونحوها كالمتواتر و
المشهور والآحاد **قوله** فان الظاهر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته وكذا يطير
فانه يقال فلان يطير بهمته وللبريد طاير لاسراعه في مشيه فتذكر الجناحين قرر الحقيقة
وقطع احتمال ارادة المجاز في لفظ طاير ويطير **قوله** فان اسم الجمع يعني الملائكة

فانه اسم جمع وحاصله ان الملائكة اسم عام شامل لجميع الافراد على احتمال ان يكون
المراد بعضهم فقوله كلهم قرر معنى العموم وقطع احتمال ارادة الخصوص واما
اجمعون فقد تقدم الكلام عليها ونظيره من الفقهيات قول الرجل لامرأته انت
طالق فانها عنيت به الطلاق من النكاح لان تصريحه بذلك مقرر لمقتضى الكلام
وقاطع لاحتمال ارادة المجاز او لما هو بمنزلته لان الطلاق وان كان حقيقة
شرعية عرفية في رفع النكاح ولكن يحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا
ينوي ديانة فكان المعنى اللغوي مجازا للمعنى العرفي **قوله** وهو بيان ما فيه خفاء
من المشترك والمشكل والمجمل والخفي والمشترك مثل قوله تعالى ثلاثة قروء فان
القرء مشترك بين الطهر والحيض فبين النبي عليه الصلوة والسلام ان المراد
الحيض بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فارتفع الاشتراك ونظيره
من الفقهيات قول الرجل لامرأته انت باين ونوى به الطلاق لان نيته بذلك
مقررة للمراد قاطعة لما يحتمله البينونة باشتراكها بمعنى القطع عن الخيرات وغيرها
قوله وانهما يصحان موصولا ومفصولا يعني بيان التقرير والتفسير يصحان
موصولين ومفصولين اما بيان التقرير فبالاتفاق لانه مقرر للظاهر وموكد له
فلا يفتقر الى التاكيد بالاتصال واما بيان التفسير فكذلك عند العامة يصح
موصولا بالمبين ومفصولا عنه الى وقت الحاجة الى الفعل وعند بعض المتكلمين
كالجبائي وعبد الجبار وابنه ابي هاشم ومن تابعهم والظاهرية والحنابلة و
بعض الشافعية لا يصح بيان التفسير الا موصولا بالمبين واما تاخيره
عن وقت الحاجة الى الفعل فلا يجوز الا عند من جوز التكليف بالمحال الا شذوذ

قوله كالتعليق بالشرط والاستثناء، اعلم ان المص جعل التعليق والاستثناء
بيان تغيير والنسخ بيان تبديل موافقا لفخر الاسلام رح نظرا الى ان النسخ بيان
انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل شمس الائمة الاستثناء
بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لان حد
النسخ غير حد البيان لان اظهار حكم الحادثة والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم
يكن بيانا نظرا الى ذلك وان كان بيانا لانتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع
واما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان بالنسبة الى العباد
فان جميع الاشياء معلومة لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه
باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد
اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام
ابتداء وان اريد بالبيان اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي
ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون
النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة **قوله** تسميتها بيانا
مجازا هذا ما ذهب اليه صدر الاسلام وذهب غيره الى ان التسمية حقيقة باعتبار
وجود معنى البيان والتغيير في كل منهما اما وجودهما في التعليق فلان الشرط وهو
ان دخلت الدار مثلا لما حال بين قول القائل لعبده انت حر وبين محله وهو العبد
تغير عن افادته ايقاع العتق للحال وصار لا يفيده الا عند وجود الشرط وقد
تبين ايضا ان ليس مراد السيد عند تلفظه بالشرط ايقاع العتق للحال واما
وجودهما في الاستثناء فلان الاستثناء وهو الا عشرة مثلا لما اتصل بقول القائل

له علي مائة تغير قوله له علي مائة عن كونه ملزما لمجموع المائة ويكون ملزما للتسعين منها
فقط وتبين ايضا ان ليس المراد الالزام لمجموع المائة **قوله** الا ان في الاستثناء
يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله هذا وجه كون تسميتها بالبيان مجازا اما ان في
الاستثناء ابطال بعض الكلام فقط واما في التعليق ابطال كله فباعتبار منع
ثبوت حكمه في الحال الى زمان وجود الشرط ولان شان هذا الكلام قبل التعليق
الثبوت في الحال فلما علقه بطل ان يكون ايقاعا لان الشيء الواحد لا يكون
مستقرا في محله ومعلقا **قوله** وانما يصح ذلك موصولا باجماع الفقهاء
ونقل عن ابن عباس رض انه كان يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه
وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض عنه انه قدر زمان الطول بسنة فان
استثنى بعدها بطل وجاء عنه التقدير بستة اشهر وبشهر وعن ابي العالية انه
مقدر باربعة اشهر وعن الحسن وعطا وطاوس بالمجلس وبه قال ابن حنبل
وقال بعض المالكية انه يصح انفصاله بنية عند التلفظ بالمستثنى منه وبلين
المضمر وهو التكلم فانه يدين فيه فيما بينه وبين الله تعالى **قوله** ولو صح الاستثناء منفصلا
يقال فليستثن ولياتى بالذي هو خير لان تعيين الاستثناء للتخلص اولى لكونه
اسهل **قوله** والحديث الذي رواه غير صحيح ولئن صح فلا يتعين ان يكون
الاستثناء ملتحقا بكلامه الاول لجواز التقدير افعل ان شاء الله تعالى وكذا الكلام
في ابن عباس رض فانه يجوز ان يكون ممن يعتقد صحة اضمار الاستثناء عن التكلم
ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لا في الظاهر واما وجب تاويل كلامه لان غيره من
الصحابة رض كانوا اتقياء من الفصحاء ولم يجوزوا ذلك فحمل كلامه على الوفاق اولى

[illegible]

الخلاف قوله واختلف في خصوص العموم الخ اعلم ان التخصيص ايضا من
بيان التغيير الا انه آخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل قوله فعندنا وعند
بعض اصحاب الشافعي لا يقع متراخيا بمعنى ان دليل الخصوص اذا ورد متراخيا
لا يكون بيانا لكون المراد من العام بعضه ابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على
الحال فيستمر ان العام لا يصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا انما هو باعتبار احتمال
خروج افراد آخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل قوله وعند الشافعي
اي اكثر اصحابه وكذا عند بعض اصحابنا والاشعرية والمعتزلة يجوز الخصوص متراخيا
كما يجوز فورها بمعنى انه بيان وتفسير للعام قوله والمطلق عام عندهم اي عندهم
جوز تراخي البيان وقد تاخر بيان اوصافها الى ان سالوه كما نطق به القرآن
الكريم قوله من قبيل تقييد المطلق لان البقرة نكرة في موضع الاثبات فتكون
خاصة والخاص لا يحتمل التخصيص وتقييد المطلق نسخ عندنا فلذلك صح التقييد
متراخيا عن مقيده لان النسخ لا يجوز الا متراخيا اتفاقا والحاصل ان المطلق
عام عند الخصم خاص عندنا على ما مر فلا يستقيم جعل الآية دليلا اذ هي من محل
النزاع واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا
اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السوال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب
عليهم بقرة مطلقة والتردد انما هو في التغيير ولهذا قال ابن عباس رض لو ذبحوا ادنى
بقرة اجزاتهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم قوله فتبين ان المراد منه الاهل من
حيث المتابعة فكذا لم يتناول الاهل الابن الكافر وهو كنعان لانه ليس من اهل
متابعته لان الابن قد خص من عموم الاهل بقوله تعالى انه ليس من اهلك واعلم ان

نوح ان ابني من اهلي لظنه انه امن لما دعاه بقوله تعالى يا بني اركب معنا ولا تكن مع
الكافرين فلما وضح له امره سعه عن اهله اعرض عنه وقال رب اني اعوذ بك ان اسألك
ما ليس لي به علم ولا يبعد مثل هذا في معاملات الرسل بناء على العلم البشري الى ان ينزل
الوحي قوله ولهذا روي انه عليه الصلوة والسلام قال يا اهلك بلغة قومك الخ
ان الرسول سكت عن ابطال الى ان نزل الوحي فانما كان ما يوجه من تعنت القوم
بالباطل مع علمهم بان الكلام لم يتناولهم ثم ان الله تعالى بين تعنتهم بقوله تعالى
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى وكان هذا بيانا زايدا لازالة اللبس على وجه التقرير
وهو يصح منفصلا ومتراخيا ومثل هذا احسن وان لم يكن هذا محتاجا اليه في حق
من لم يتعنت فهو ابتداء بيان ودفع لمعاندة الخصم لا انه تخصيص للعام
قوله الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في
المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة في اصطلاحية
والقسمين بلا نزاع وعلى الاول قيل الصواب ان تقسيم الاستثناء اولا الى قسمين ثم
كل واحد على حدة لان ماهيتهما مختلفتين ولا يمكن جمع مختلفي الماهية في حد واحد وذلك
لان الحد مبين الماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او تضمنا والمختلفان في الماهية
لا يتساويان في جميع اجزائها حتى يجتمعان في حد والدليل على اختلاف حقيقتهما ان احدهما
مخرج والآخر غير مخرج لكن يمكن جمعهما في حد واحد باعتبار اللفظ لان مختلفي الماهية
لا يمنع اشتراكهما في اللفظ فيقال المستثنى هو المذكور بعد الا واحدى اخواتها انتهى
ولقائل ان يمنع اختلافهما في الماهية فيقال في حد المتصل هو المنع عن دخول بعض ما
تناوله صدر الكلام في حكمه بالا واخواتها والمنقطع هو ما لا يصلح استخراجه من صدر

الكلام لعدم تناوله اياه قوله لان احدهما مخرج من متعدد والاخر غير مخرج قلنا ان
ان المتصل مخرج من متعدد بل حقيقة المستثنى متصلا كان او منقطعا هو
المذكور بعد الا او احدى اخواتها مخالفا لما قبلها نفيا او اثباتا ثم نقول كون المتصل
داخلا في متعدد لفظا او تقديرا من شرطه لا من تمام ماهيته فعلى هذا المنقطع داخل في
هذا الحد كما في جاءني القوم الا حمار المخالفة لحمار القوم في الحكم هكذا ذكره بعض المحققين
من النحاة قوله كقوله له على الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء فتلزمه الالف
لا الثوب ويكون في قوة قوله على مائة لا ثوب فانه ليس عليه ويصح عنده فتلزمه الالف
الا قيمة الثوب لانا لما قلنا بان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا لزمنا اعتبار ان
يكون الصدر متناولا للمستثنى فتحقق مسمى الباقي وكان القياس ان يكون ذلك
باعتبار اللفظ والمعنى حتى لا يصح استثناء المثليات من النقدين فضلا عن القيميات
كما قال به محمد وزفر ولكن استحسن ابو ح وابو يوسف اعتباره ايضا بالجنس المعنى فقط
اذا قربت المجانسة عملا بكمال المجانسة بقدر الامكان حتى جوزوا استثناء المثليات
من النقدين والشافعي قال بانهما جنس واحد يعني لما جمعهما من الثبوت في الذمة
وجريان الاستقراض فيها وان كانت اجناسا مختلفة ومنعاه في القيميات لعدم
ذلك لا على ذلك على المعارضة لانه لا يصلح ثمنا فلم يمكن استخراجه صورة ولا معنى
فيلزم اهمالها وان تعددت المجانسة تصحيحا لها بقدر الامكان فيلزمه القول بصحة
استثناء القيمي من النقدين باعتبار مطلق المالية ان كان كما قيل بانه انما يقول
بذلك في المتصل دون المنفصل والا فالمعول عنده انما هو على اعمال المعارضة
سواء كان الصدر منتظما للمستثنى او لم يكن كما ان المعول عندنا انما هو على كون

الصدر منتظما للمستثنى ولو بالمعنى القريب لا على المعارضة كما قال به الشافعي قوله
على ان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد وان قولنا لا اله الا الله اثبات انه تعالى الاله
الحق بطريق المعارضة اي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدته ولو لم يكن عمل الاستثناء
بطريق المعارضة واثبات المعارضة حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الباري
بل نفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه
ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد وهو منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده
فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر قوله ولنا قوله تعالى فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما هذا احتجاج لابطال لمذهب الخصم بانه ان
الاستثناء لو كان عملا بطريق المعارضة للزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته و
اللازم باطل اما الملازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار
عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل الطوفان فلو لم يكن تكلما بالباقي لثبت
حكم الالف بجملته ثم عارضت الاستثناء في الخمسين فيلزم كونه نفيا لحكم الخبر الصادق
الذي اثبته اولا وهو عين المحال لان الالف اسم خاص في مدلوله بمنزلة العلم
فلا يستعمل في غيره لا حقيقة ولا مجازا لكونها علما فاطلاقها على ما دونها يكون كذبا
بخلاف العام فانه يصدق على الثلاثة فما فوقها فمتى نقص منه شيء يكون اطلاق
اللفظ على الباقي بلا خلل لوجود العموم وللقائل ان يقول يجوز استعماله فيما دونها
مجازا باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض فانه شايع حتى في الاعلام بان يطلق
زيد ويراد به بعض اعضائه والجواب ان اطلاق الكل على الجزء لا يصلح طريق المجاز هنا
لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق الكل على الجزء وهو جزء

المختص وههنا ما دون الالف مثلا كما يصلح جزا الالف يصلح الالفين وثلاثة الاف
وغيرها فلم يصلح بهذه الجزئية طريقا للمجاز **قوله** وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الاخبار
يعني سقوط حكم البعض الذي تناوله الصدر انما يكون في الايجاب اي الانشاء لا في
الاخبار لان الانشاء اثبات امر حالي فجاز ان يعارضه شيء يمنع من ثبوته بخلاف
الخبر لان حالية المعنى لا يوجد منه لان صحة الاخبار عما كان يبتني على وجود المخبر به
في الزمن الماضي والمعارضة انما يتحقق في الحال فلا يلتئمان **قوله** لان حكمه يتوقف
بالاستثناء الظاهر ان الضمير راجع الى المستثنى منه ويجوز ان يرجع الى المستثنى
ولو قال لان حكمهما اي المستثنى والمستثنى منه كما ذكره بعض الشراح لكان اولى
قوله فاذا لم يبق بعد الاستثناء اي اذا لم يبق بعد الاستثناء حكم المستثنى منه ضرورة
انتهائه ظهر النفي والاثبات والحاصل انه يجب ان يتصف المستثنى بضد حكم المستثنى منه
ويثبت النفي والاثبات ضرورة ان حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية
فاذا ظهر الضد بانتهاء ضده بالاستثناء سمي وجوده وعدمه بعده اثباتا ونفيا
مجازا من باب اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم
الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى
حكم الصدر من غير عكس فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بخلاف الصدر تعبيرا عن اللازم
بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان علي
الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على التقليل ليس بنفي
ناف للوجوب عليه بل العدم الوجوب عليه **قوله** فكما ان المستثنى الاولى ان يقال

فكما ان الاستثناء بمنزلة الغاية اي فقولك لا عالم الا زيد نفي لصفة العلم على العموم فلما
الا زيدا انتهت تلك الصفة وانما ينتهي نفي العلم لوجود العلم كالليل ينتهي
بالنهار فاذا انتهى به حكم الصدر تعين هو للثبوت ضرورة **قوله** وهذا المجموع
ثابت بحسب اللغة يعني كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابت بدلالة اللغة
كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة
ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد
وما زيد الا قائم مسوق للاثبات بمجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واكده حتى قالوا انه
يفيد تاكيدا على تاكيد **قوله** وكذلك اعتبر في كلمة الشهادة لا اله الا الله ليكون
اثبات الالوهية لله تعالى اشارة بنفيها قصدا اي هذا مذهب الحنفية واما عند ابن الحاجب
وما لك واحمد فاثبات الالوهية بحسب اللغة لان الاستثناء من النفي اثبات عندهم
فيكون بطريق العبارة واما عند القاضي واتباعه فبالضرورة لان الاله لا كان موجودا
يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة فان قلت ما السر في تخصيص مذهب الحنفية
بالاشارة ودون الضرورة قلنا انهما اشتركا في الاثبات بوجه من الوجوه فلا يقولون بالضرورة
واما القاضي واتباعه فلم يقولوا بالاخراج ههنا حتى يمكن القول بالاشارة
ايضا قالوا ان الاثبات بالضرورة فان قلت اذا قال الدهري النافي للصانع لا اله الا الله
يحكم باسلامه بالاجماع ان الاثبات بطريق الضرورة لا يتم فيه على اصل القاضي فالجواب
انما حكم باسلامه لان هذا القول يدل على التصديق لغة وعرفا ويشهد بذلك قوله عليه
الصلوة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث **قوله**
وهذا من قبيل قصر الافراد بالنسبة الى المشرك ويجوز ان يكون قصر قلب بالنسبة الى

الحاجة وقصر تعيين بالنسبة الى المتردد لكن الاول هو الانسب بهذا قيل فان قلت
اى قسم من اقسام القصر اقصر حقيقى ام اضافى قلت الظاهر ان المراد هو
القصر الحقيقى فان قلت اى نوع يقصد من الحقيقى ههنا اقصر الموصوف على الصفة
ام بالعكس قلت التحقيق ان المطلوب ههنا هو قصر الصفة على الموصوف فان
الاله يتضمن معنى الوصف فان قيل هل يجرى قصر الافراد والقلب والتعيين فى
هذا النوع قلنا نعم فان قلت قد صرح بعضهم بانها لا يجرى فى القصر الحقيقى يجب
يحمل كلامه على انها لا تجرى فى قصر الموصوف على الصفة من الحقيقى والا فلا يتم
وكلامنا فى قصر الصفة على الموصوف فان قيل هل يمكن قولنا لا اله الا الله بدون
اعتبار الافراد والقلب والتعيين قيل يمكن اذا كان المخاطب بهذا القول موافقا
للمتكلم فى مضمون هذا القول كما اذا كان المتكلم خاطب به نفسه سلوكا فى طريق التجريد
فان قيل هل يجوز ان يكون القصر هنا اضافيا قيل يجوز اذا كان المراد من الوجود
ههنا مطلق الوجود وسلط النفى على وجود ما عدا المستثنى فان الوجود منفى عن ممتنع
الوجود لا عن ممكن الوجود واما اذا كان المراد من الوجود الواجب فلا يكون القصر الا
حقيقيا فتأمل قوله ولقائل ان يقول الاستثناء نص الخ حاصل هذا السؤال
انه لا يصح جعل الاستثناء بمنزلة الغاية لانه لو صح لجاز ان يثبت معه مثل حكم المستثنى منه
كما يجوز مثله فى الغاية وهو ممنوع كما ذكره الشارح والجواب انا لا نم انه نص فى الخروج
لاستحالة دخول زيد فى قولك جاءنى القوم الا زيدا فى حكم المجئ ثم الخروج عنه بل هو
مانع من الدخول على معنى انه لولاه لكان داخلا وانما لا يصح عنده حكمه معه لانه لا يجتمع
مع الماهية وانه لو صح ذلك لم يبق منافيا وانما صح ذلك فى الغاية لانها ليست منافية

7

بل هى منهية للحكم لا غير وانما شبه بها فى ان الحكم يتقدم فى المستثنى لعدم الدليل
كما يتقدم فى الغاية لعدم الدليل وما ذكره من الفرق لا يقدح فيه اذ لا يلزم من
التشبيه اثبات المماثلة من كل وجه حتى يلزم ما قيل اذ هو متروك بالاجماع والا لكان
الاستثناء لا مثلها قوله والجواب عن الشافعى الخ هذا الزام للشافعى فى ان
الاستثناء عمله بطريق المعارضة قوله انما يكون الخ ما فى انما موصولة لا انها اداة
حصر قوله لقايل ان يقول الخ هذا من جهة الشافعى ويمكن ان يقال ان
التناقض عنده فى استثناء البعض ايضا فلا يرد هذا السؤال وفى الميزان المنقول
عن الشافعى ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة ولكن مشايخنا استدلوا على
الخلاف بمسايل ولكن الصحيح انه لا خلاف انه بطريق المباينة لا بطريق المعارضة
لانه خلاف اجماع اللغة فى الحقيقة لانه يظهر اثر الخلاف فى المسايل والله اعلم بحقيقة الحال
قوله اى الحقيقة وهو ما كان من جنس الاول واخرج فيه لولا الاستثناء اى صيغته
فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة فلفظ
الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية فى القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة
الاستثناء فحقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج فيه
لان الصدر لم يتناوله وقيل انه حقيقة فيهما ثم قيل انه موضوع للقدر المشترك
بينهما فيكون متواطئا وقيل انه موضوع لكل واحد على حدة فيكون مشتركا لفظيا
قوله فجعل مبتدأ يعنى المنقطع ويجعل بمنزلة كلام مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول
اذ لا تعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن
ولا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه بان ينفى من المستثنى

الذي ثبت للمستثنى منه او يكون المستثنى نفسه حكما مخالفا للمستثنى منه نحو ما نسخ الامام ضرفلا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر العرض حق اذ لا مخالفة بينهما **قوله** ازحاج حاصله انه يمكن ان يكون الاستثناء في الآية متصلا ومنقطعا فان القوم ان كانوا يعبدون الاصنام خاصة فهو منقطع وان كانوا يعبدونهم ويعبدون الله فهو متصل ويحمل المعنى الى انهم لما ساووا في العبادة بين الله والاصنام اعلمهم بانه قد تبرأ مما تعبدون الا الله تعالى فانه لم يتبرأ عن عبادته **قوله** معطوفة بعضها على بعض اي بواو العطف حتى لو لم يكن الجمل متعاطفة كانت متعاطفة بغير الواو فانه لا خلاف في صرف الاستثناء الى الكل **قوله** وعندنا ينصرف الى ما يليه ومما يظهر فيه ثمرة الخلاف بيننا وبين الشافعي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان الاستثناء وقع بعد ثلاث جمل في الاولى منهن الامر بالجلد وفي الثانية النهي عن قبول الشهادة وفي الثالثة الخبر بالفسق فعنده تقبل شهادة القاذف بعد التوبة وعندنا لا تقبل مع الاتفاق منا ومنهم ان الاستثناء لا يرجع الى الجملة التي فيها الامر بالجلد لكونه حق الادمي فلا يسقط بالتوبة **قوله** بخلاف الشرط لانه مسلم لقائل ان يقول المراد من التبديل لا يخلو اما ان يكون ما هو التغيير او لا سبيل الى الثاني لانه من بيان التغيير ولا الى الاول لانه يلزم ان يكون مثل الاستثناء ويمكن ان يجاب بان المراد به الاول لانه ليس بنسخ ولا يلزم ما ذكرتم لان الاستثناء يغير الحكم فيخرج اصل الكلام عن العاملية في البعض والشرط وان غير لم يخرج اصل الكلام عن العمل فان قيل ان اردتم انه لا يخرجه حال التكلم

فليس بصحيح لان مذهبكم ان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا عند التكلم وان اردتم حال وجود الشرط فليس بمبدل ايضا اجيب بانه لا يخرجه حال وجود الشرط ولا يلزم ان يكون مبدلا بل هو مبدل حال التكلم فان قول الرجل انت طالق يقتضي وقوع الطلاق في الحال واذا شفع الشرط اليه غير الحكم الى وقت الدخول فهو وان اخرج الكلام عن العمل ابتداء لكنه لم يخرجه انتهاء بخلاف الاستثناء فانه ليس له حالتان فيكون مخرجا في كل حال **قوله** اي البيان الحاصل لاجل الضرورة المناسب ان يعبر البيان الحاصل بسبب الضرورة لانهم قالوا الاضافة في بيان الضرورة اضافة الشيء الى سببه لانه انما سمي بيان الضرورة لكونه مسببا عنها فالاولى ان يحمل الاضافة بالسببية لا بالعلية اللهم الا ان يقال السبب ههنا في معنى العلة **قوله** وهو اربعة اقسام بالاستقراء ما هو في حكم المنطوق وما يثبت بدلالة حال الساكت وما يثبت لضرورة دفع الغرور وما يثبت لضرورة طول الكلام **قوله** اي في حكم النطق وقع في التحقيق ايضا مثل هذه العبارة واعترض عليه بانه لا ضرورة تستدعي الى العدول عن المنطوق الى النطق لان ولاية الباقي لو كان منطوقا كان بيانا لولاية الباقي لان البيان كما يطلق على الاعلام وعلى العلم فيطلق على الدليل الذي يحصل به العلم كما ذكرناه في اول فصل البيان فاذا لم يكن منطوقا بل كان مسكوتا عنه بعد تقدم وورثه ابواه الثلث فهم ذلك بصدر الكلام لا بمحض السكوت فكان ولاية الباقي في حكم المنطوق وهذا وجه حسن فلا ضرورة الى العدول واجيب بان هذا الاعتراض بناء على ما توهم ان الشارح فسر المنطوق بالنطق على معنى اما ان يكون في حكم المنطوق وليس كذلك بل بين منطوقيته بقوله اي النطق برفع القائل على

حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق واراد بالنطق التكلم بصدر الكلام
مع بيان نصيب الام انتهى وانت ترى ان هذا الشارح جعله تعبيرا على تقدير
جعل البيان فعل المبين وهو الاعلام وهو ظاهر اما النطق اذا جعل عبارة
عن الامر الذى يحصل به الاظهار اى الدليل الذى يحصل به العلم كما هو دأب
الفقهاء والمتكلمين بكون المنطوق بمعناه الحقيقى لا المصدر فلا يحتاج
الى تفسيره بالنطق فتأمله تفهم **قوله** صدر الكلام اى هو قوله تعالى وورثه
ابواه **قوله** ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث دل على ان الاب يستحق
الباقى ضرورة لعدم تصرف آخر سواه ولان الباقى لو لم يكن للاب لبقى نصيبه
مجهولا وهو يخالف لسوق الكلام اذ هو مسوق لبيان نصيب الابوين فيكون
الباقى للاب ثابتا بالمجموع من اثبات الشركة بين الابوين وبيان نصيب الام
والسكوت عن نصيب الاب اذ هو فى قوة ان يقال فلامه الثلث ولابه ما بقى لان
اثبات الشركة على وجه الاختصاص بالشركين وتعيين نصيب احدهما تعيين
لنصيب الآخر بالضرورة واعترض بانه لا مدخل فى عرفان نصيب الاب اصلا
بل انما عرف باثبات الشركة وذكر نصيب الام فقط واجيب بان للسكوت مدخلا فيه لان
الموضوع للبيان هو الكلام والسكوت ينافيه الا ان فى بعض المواضع اخذ السكوت
حكم الكلام لدليل دل عليه فصار كان الكلام وجد تقديرا ثم لا شك ان الحكم
بنصيب الاب ليس بموجود هنا بل هو مسكوت عنه وان الكلام الاول ليس بيان
لنصيبه بالوضع وبالاستعارة ولكن يلزم منه ان يكون نصيبه الباقى فاخذ هذا
السكوت حكم البيان والتكلم بهذه الدلالة ونظير هذا النوع من الفقهيات اذا

قال رب المال للمضارب ضاربتك على ان يكون لك نصف الربح وسكت
عن نصيب نفسه او بالعكس لثبوت الشركة بينهما بصدر الكلام وهو عقد المضاربة
لانه عقد شركة فى الربح والاصل فى المال المشترك اذا بين نصيب احد الشريكين
يكون بيانا لنصيب الآخر كما تقدم فى نصيب الاب فان قال مثلا لى نصف الربح
كانه قال ولك ما بقى كما لو صرح بذلك **قوله** او ثبت بدلالة حال المتكلم
هو مجاز اى بدلالة حال الساكت المشابه كانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمى
نفسه متكلما كذا ذكره بعض المحققين واعترض بان المراد من المتكلم هنا الذى
من شانه ان يتكلم اذ لو لم يكن من شانه ان يتكلم لما كان سكوته دليلا على الحقيقة
وهذه الفائدة لا تحصل اذا فسر المتكلم بالساكت واجيب بان ما ذكر مجاز ايضا
وقوله من شانه ان يتكلم بيان تجوز المجاز وهو ساكت حقيقة فلا بد من تفسيره
بالساكت اولا لانه فى بيان دلالة السكوت عند معاينة امر ثم بيان تجوز المجاز
باى وجه تيسر فما ذكره بعض المحققين فى بيان وجه المجاز وجه حسن وما ذكره
هذا المعترض وجه آخر ولا تنافى بين الوجهين الا ان الاول امر خاص وهذا امر عام
او من شان كل انسان ان يتكلم فكان الاول اولى لانه ان المراد من شانه
ان اراد من شانه ان يتكلم لانه انسان فذلك لا يوجب لان يكون سكوته بيانا
وان اراد من شانه ان يتكلم فى هذه الصورة فذاك غير مسلم لان من شانه
التكلم اذا راى مخالفا لذاته اما اذا راى موافقا له فلا نم ان من شانه ان يتكلم
قوله كسكوت صاحب الشرع الخ وفى بعض نسخ اصول الفقه ان النبى عليه الصلوة والسلام
اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه

قادرا على الانكار فلانه اما ان يكون من الافعال والاقوال التى سبق من النبى
عليه الصلوة والسلام النهى عنها وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها او اعتقادا
باحتها ولا يكون كذلك فان كان الاول كسكوته عن ذمية كافر يمشى الى الكنيسة
فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهى منسوخا بالاتفاق وان كان الثانى
فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره يدل على الجواز ونفى الحرج
وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره لا يدل
على الجواز والنسخ قوله وذلك يدل على حقيقة الامر لان بيان المشروع واجب
على الرسول عليه الصلوة والسلام لكونه مبعوثا للبيان فلا يجوز منه ترك الواجب لانه حرام
فى حق غير النبى عليه الصلوة والسلام مع القدرة فلذا جعل سكوته اذنا له فكيف فى حقه ع قوله
عليه الصلوة والسلام الساكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت
الحاجة وانه غير جائز بالاجماع الا عند من جوز التكليف بالمحال قوله كسكوت المولى حين
يرى عبده يبيع ويشترى فالسكوت ضرورة الحذر فانه يكون اذنا له فى التجارة عندنا
دفعا للغرور عن الناس وذلك لان الناس يعاملون العبيد ولا يمتنعون من
ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم قال المولى كان محجورا تتاخر
الديون الى وقت عتقه ولا يدرى متى يعتق وهل يعتق او لا فهو غير معلوم
فيلزم اتواء حقوقهم ويلحقهم من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا لهم ودفع الغرور
والضرر واجب لقوله عليه الصلوة والسلام لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام ومن غشنا فليس منا
وقال الشافعى رح لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون الرضا وان يكون لفرط
الغيظ وعدم الالتفات اليه وقلة المبالاة بتصرف لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا والمحتمل

لا يكون حجة قلنا نعم ولكن الغالب فى العرف ترجيح جانب الرضى لتنشر العادة فيما بين
الناس بذلك ومن هذا القبيل رضى الشفيع بسكوته عند العلم بالبيع فانه يستدل
بسكوته عن الطلب على ترك الشفعة ويجعل رد الشفعة كالتنصيص على اسقاطها بصريح
النطق وان لم يكن السكوت موضوعا للبيان بل ضده دفعا للغرور والضرر عن
المشترى فانه يحتاج الى التصرف فى المشترى فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا للشفعة
فاما ان يمتنع المشترى من التصرف او يتصرف فينقض تصرفه ولا يخفى ما فيهما من الضرر
قوله وكان ذلك بمحضر من الصحابة رض فكان كالاجماع منهم على الحكم بردها ويكون
الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة ولد المغرور ووجوبها للمستحق
على المغرور وحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد
او شبهته بدلالة حالهم فان الموضع موضع الحاجة الى البيان لان المستحق جاء
طالبا حكم الحادثة وهو جاهل به وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله
عليه الصلوة والسلام ما لم يسمعوا فيها نصا فكان يجب عليهم البيان والسكوت بعد وجوب
البيان دليل النفى ولا يقال انما سكتوا عن قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا لم يكن
له منفعة لانا نقول قد ثبت فى الروايات كلها انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل
على ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا قوله او ثبت ضرورة طول
الكلام هذا اصل متفق عليه بيننا وبين الشافعى رح وانما خالفنا فى العدد المبهم
اذا عطف عليه ما هو مبين فى نفسه وفيما كان من المقدرات كالمكيل والموزون
كالقفيز من الحنطة او القنطار من الزيت هل يكون هذا العطف بيانا للعدد
المبهم او لا فعندنا يكون بيانا له فيكون من هذا الاصل وعنده لا يكون بيانا له

فلا يكون منه فقول القايل لفلان علي مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز
حنطة او مائة وقنطار زيت يكون عندنا اقرارا بالمجموع المقر به من المعطوف عليه من
جنس واحد هو من جنس المقر به المعطوف وعنده يكون اقرار المفسر فيلزمه و
بمبهم فيلزمه تفسيره بما شاء له لانه قد ابهم الاقرار بمائة ولم يعقبه بما يصلح بيانا له
لان المعطوف لم يوضع للتفسير لغة اذ العطف موضوع للمغايرة حتى امتنع عطف
الشيء على نفسه والتفسير موضوع لعدمها حتى كان البيان عين المبين فاذا
لا يصلح العطف البيان وصفا ولازم ان يكون بيانا في قوله له علي مائة وثوب
او مائة وشاة او مائة وعبد لتحقق العطف الموجب وليس اتفاقا وليس كذلك بالحق فيه
قلنا نعم وهو القياس ان قلنا بذلك من حيث الوضع ولكنا لم نقل به وانما اثبتناه
من حيث العرف استحسانا وذلك لان العادة قد جرت في استعمال المقدرات التي
تثبت في الذمم في معاملات الناس بالاكتفاء بذكر المعطوف المفسر في بيان المعطوف
عليه المبهم تخفيفا واحترازا عن طول الكلام فيما كثر استعماله **قوله** بخلاف قوله
له علي مائة وثوب ونحوه مما ليس من المقدرات في شيء ولم يوجد فيه كثرة الاستعمال
ولا يجب في الذمة الا في عقد خاص كالسليم او ما في معناه كالبيع بالثياب الموصوفة
الى اجل لعدم العرف فيه فالفارق ح بين المقدرات وغيرها انما هو العرف فان سلمه
الشافعي تم الالزام والا فلا بد من اثباته مع الخصم من دليل غيره فلو قال
اقراره له علي مائة وثلاثة اثواب او مائة وثلثة دراهم كانت المائة من جنس ما عطف
عليها ولزمه المجموع بالاتفاق لانه عطف فيه احد المبهمين على الآخر ثم فسره فينصرف
التفسير اليهما لاحتياجهما الى البيان **قوله** التبديل هو النسخ في اللغة الخ قيل

الفرق بينهما ان الاول رفع الحكم ببدل والثاني تارة يكون بلا بدل كتحريم نكاح
الاخت وحرمة الخمر وتارة يكون ببدل كانتساخ التوجه لبيت المقدس وعلى هذا لا يصح
تفسير التبديل بالنسخ لان الاخص لا يفسر بالاعم ويجاب بانا لا نسلم الاعمية بل
ما قاله الشارح من التساوي هو الحق ولا نسلم ان تحريم الاخت وحرمة الخمر بلا بدل
لان الخمر كان اولا حلالا ثم بدل بالحرمة فهي بدل عن الحل وكذا نكاح الاخت كان اولا
حلالا ثم نسخ بالحرمة فهي بدل عن الحل اذ بدل الشيء غيره يؤيده قوله تعالى ما ننسخ من
آية الآية ثم النسخ في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما الازالة والاعدام فيقال نسخت
الشمس الظل اي ازالته ومنه تناسخ القرون والازمنة وثانيهما النقل والتحويل
من مكان الى آخر ومن حالة الى اخرى مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل
العسل اي انقلته من خلية الى اخرى ومنه مناسخات المواريث لانتقال المال من واحد
الى آخر ونسخ الكتاب **قوله** ومعناه الشرعي ما عرفه المؤلف هنا هذا ما اختاره
فخر الاسلام وقيل هو رفع حكم شرعي بنص متأخر واعترض بان ما ثبت في الماضي
لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل وايا ما كان
لا رفع وايضا الحكم وتعلقه العقلي قديمان لا يقبلان الرفع واجيب بانه ليس المراد
بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ
لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون
واذا كان للنسخ جهتان جهة البيان وجهة الرفع فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه
فيجوز ان يحد ايضا بانه رفع حكم شرعي بنص متأخر واما سببه فالابتلاء واما ركنه
فالبيان المذكور في الحد وسيأتي بيان صفته ومحله وشرطه ونوعه وحكمه **قوله**

اى بيان انتهاء مدة الحكم المراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة لله تعالى القائمة
بذاته او لا وابدا لا يجوز انتهاؤه وقيل المراد منه هو الحكم الحاصل المتعلق بالمكلف
بتعلق التنجيز لان الحكم او تعلقه القديمان قوله الذي كان معلوما عند الله تعالى
قيل لا فائدة له ولئن سلم انه بيان في حق صاحب الشرع لا يجوز ان يكون بيانا
في حقنا وكون ظاهره البقاء لا ينافي كونه بيانا واجبا اى لم يبين تاقيت الحكم
المنسوخ للعباد مع كونه موقتا عنده قوله فصار ظاهره البقاء في حق البشر لان
اطلاق الامر بالشيء يوهم بقاءه على التابيد قوله وهذا على مثال العلامة قال صاحب
الميزان هذا غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشرعيات
والعقليات جميعا عند الله تعالى وفي الواقع ان كلا المتنافيين يمتنع ان يكون حقا
في الواقع واجيب بان الحق وان كان واحدا بالنسبة الى الله تعالى فهو متعدد بالنسبة
الى العباد في حق العمل حتى وجب على كل مجتهد ان يعمل باجتهاده ولا يقلد غيره ورد
بان وجوب العمل باجتهاده لا يوجب كونه حقا لجواز ان يكون معفوا محبوبا عند الله تعالى
ابن الاجتهاد وان كان خطأ حقيقة واجيب بانه ان اريد الحق الحقيقي فمسلم وان
اريد كونه حقا في حق العمل فممنوع قوله بالنص وهو ان نكاح الاخوات كان حلالا
لم لم يكن المراد من النص قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها
كما قيل فانه صريح في الجواز اجيب بان صدق الشرطية لا يقتضي جواز الطرفين ويمكن
ان يقال بان المتقدم حق بدليل ما وقع من تحويل القبلة بقوله تعالى فول وجهك الآية
وفيه نظر لان الاحتجاج مع اليهود وهم لم يلزموا بمنصوصنا فلعل المراد بقوله
بالنص ما ورد في التورية قوله وجوابه اى تقرير الجواب لانه لا منافاة بين الحسن والنسخ

في وقتين كالطبيب الحاذق يأمر المريض بشرب الدواء في وقت وينهى عنه في
وقت آخر لاختلاف احواله وتبدل المصلحة فان قيل الامر بذبح اسمعيل يدل على حسنه
ثم نسخه قبل وجوده يدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه في حالة واحدة قلت ذهب
بعضهم الى انه ليس بنسخ وانما استخلاف لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء
اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه من المكروه وذهب بعضهم الى انه نسخ
لكنه ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ صلاة ليلة المعراج للقطع
بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج قوله ومحله اى النسخ الذي يرد
عليه حكم ينبغي ان يقيده بشرعي فرعي ليخرج بالاول الاخبار الماضية والحالية و
المستقبلة مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء وحرمته
كهذا حلال وذاك حرام وبالثاني الاحكام العقلية والحسية وبالثالث الاحكام الاصلية
قوله لانه لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمرار عدم مشروعيته فلا يحتمل
النسخ ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمرار مشروعيته
ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا فثبت ان محل النسخ من جانب المعقول ما كان محتملا
ومنتفاتها وانما كان ذلك لانه لما كان بيان مدة الحكم في الحقيقة لابد ان يكون
محله حكما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا
لمدته كما يقال حرمت كذا سنة اى مثل ان يقول الشارع حرمت الشيء الفلاني سنة و
ابحته سنة وذلك بان يكون حكما محتملا اى قال القاضي الامام وليس لهذا النوع مثال
من المنصوص وذكر في بعض الحواشي مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله تعالى
تمتعوا في داركم ثلاثة ايام قيل وليس بمستقيم لان ذلك ليس من الاحكام والكلام

اى الاحكام الشرعية

فيها والجواب عنه ان تزرعون بمعنى او ازرعوا بدليل قوله تعالى فذروه في سنبله وكذا
من الاحكام على ان المثال المقصود ايراد ثم هذا النوع لا يحتمل النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لما وقته
بالسنة مثلا فقد اخبر بحسنه الى سنة فالنسخ قبل ذلك يدل على البداء او الغلط تعالى الله عن
ذلك علوا وفيه نظر لان هذا التركيب لا يزيد في الدلالة على صحة صوموا غدا ثم ينسخ
قبل الغد **قوله** او بانه نص مثل ان يقول الشارع اوجبت عليكم الصوم والصلوة
ابدا ولهذا كان التقييد بقوله تعالى الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا اذ المراد من التابيد
دوام الحكم ما دامت دار التكليف وهذا النوع لا يجوز نسخه اتفاقا وان نقل بعضهم لانه
خلاف لا يقوى دليله لان بيان التوقيت بعد التنصيص على التابيد لا يكون على جهة
وجه البداء او ظهور الغلط تعالى الله عن ذلك هذا اذا كان التابيد قيد الحكم كالوجوب مثلا
نحو الصوم واجب مستمر ابدا اما اذا كان قيد للواجب مثل صوموا ابدا فذهب
الجصاص والماتريدي وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم من اصحابنا الى انه لا يجوز نسخه
وذهب الجمهور الى انه يجوز نسخه ومال الى ذلك جماعة منا ومن الشافعية واختاره ابو اليسر
من اصحابنا **قوله** لان مقصودنا ايراد النظير لان المقصر بيان المثال اعم من ان يكون
خبرا او غيره اذ المثال لا يجب ان يكون مطابقا لانه الايضاح بخلاف الشاهد على
انه يتعلق به وجوب اعتقاد تابيد اهل الجنة والشهادة فيها وهو من الاحكام فيصح
ايراده مثلا من هذا الوجه **قوله** ولا نبي بعده يعني نبوة حادثة ياتي بشرع ينسخ
به شرع نبينا والا فعيسى ياتي بعد نبينا لكنه تابع لشرع نبينا ومقوله **قوله** ويمكن ان
يجاب عنه الخ جرت العادة ان الجواب اذا كان بصيغة الامكان لا يكون قويا بل
يكون فيه شيء وهذا الجواب ظاهر جيد قوي ولهذا ذكر بعض المحققين السؤال بصيغة

قيل والجواب بصيغة فلكنا هو المناسب الشارح لا غير صيغة السؤال الجواب حصل عبارة
جوازه **قوله** وجوابه ان لا تجوع فيها من باب التقييد والاطلاق يعني عدم التعري في
الجنة بغير اكل الشجرة **قوله** ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا الى مسلم
ذلك لكنه نسخ معنى لا صورة كما ياتي والكلام ههنا في النسخ صورة ومعنى **قوله** اعلم
ان هذا الخلاف اي المذكور في نسخ الخبر في غير احكام الشرع **قوله** اما لو كان فيهما
فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ ليس الامر كذلك مطلقا بل فيه تفصيل ان كان الخبر في
حكم شرعي مطلق فانه يصح النسخ فيه بان ورد الخبر بحل الشيء مطلقا ثم بحرمته وان كان
في حكم شرعي موقت او موبد فلا يصح النسخ بان قال الشارع هذا احلال الى وقت كذا او ابدا
فانه لا يجوز نسخه قبل مضي المدة للزوم البداء **قوله** اي شرط جواز النسخ الضمير انما يعود
الى النسخ كما في محله فعوده الى الجواز عود الى الغير المذكور فكان الانسب ان يقول
اما شرطه اي شرط النسخ وهو ما يتوقف عليه واعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق
عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ
متاخرا عنه ومثل التمكن من الاعتقاد وبعضها مختلف فيها مثل كون الناسخ والمنسوخ
من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثله
فانها شروط لصحة النسخ عند قوم ومن الشروط المختلفة فيها التمكن من الفعل والمراد
ان مضى زمن يسع الفعل المامور به بعد ما وصل الامر الى المكلف كان يؤمر باربع
ركعات في وقت بعينه ثم يدرك من ذلك ما يسع فيه اربع ركعات فذهب اكثر
الفقهاء وعامة اهل الحديث الى انه ليس بشرط لصحة النسخ بل يجوز النسخ قبل التمكن
من الفعل وهو المختار وذهب بعض اصحابنا كالشيخ ابي منصور الماتريدي والقاضي

ابي يزيد والجصاص وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض الحنابلة وجمهور المعتزلة
الى اشتراطه وصورة المسئلة على وجهين احدهما ايراد الناسخ بعد التمكن من
الاعتقاد وقبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الفجر لا تصوموا
والثاني ان يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمن يسع الواجب
كما اذا قيل صم غدا ثم شرع في الصوم ثم قيل له قبل انقضاء اليوم الذي شرع في
صومه لا تصم **قوله** بيان المدة لعمل القلب الخ لو قال لعمل القلب على البدن بالاذعان
بدون لام لكان احسن **قوله** الا ترى ان الايمان رأس الطاعات الخ ولقائل ان يقول
الاستشهاد بالايمان غير ناهض لانا نلتزم الابتلاء والحقية ونمنع كونه محل
النزاع **قوله** وكان نسخا قبل التمكن من الفعل فيه شيء لانه ان اراد به التمكن من
فعل خمس صلوات كلها فمسلم لكن لا يلزم النسخ قبل التمكن من الفعل لان التمكن
من مدة تصلح لخمس من الفعل كاف وان اراد به عدم التمكن من مدة تصلح للخمس فممنوع
ويمكن ان يجاب بان المراد هو الثاني ولكنه كان مأمورا باداء الخمسين في الارض
ولم يتمكن من ذلك قبل الرجوع **قوله** قال عليه الصلوة والسلام نية المرء خير من عمله فيه شيء
لان المراد من عمله المجرد عن النية ولو استدل بقوله عليه الصلوة والسلام من هم بحسنة
فلم يعملها كتبت حسنة لكان احسن لاطلاق العمل **قوله** فجاز ان يكون المقصود مقصودا
لك ان تقول يلزم ان يكون الشروط اولى من المقصود بالذات اذ المقصود من
الامر ايجاد المأمور به فانه بالوضوء مع الصلاة وليس كذلك الجواب ان كلامنا
في شرط دل الدليل على كونه مقصودا على ان الفعل في الاوامر ليس مقصودا لعينه بل
المقصود هو الابتلاء ولا يحصل ذلك بدون وجود الاعتقاد **قوله** والحديث مذكور

في الصحيحين وتلقت الائمة بالقبول في الكلام دفع لما يقال هذا الحديث من قبيل
الآحاد فلا يصح التعليق به فيما طريقه العلم وتقرير الدفع ان هذا حديث مشهور قد ذكر
في الصحيحين تلقته الائمة بالقبول فهو في معنى المتواتر وفيه شيء لان تلقي الائمة بالقبول
بالقبول لا يلحقه بالمتواتر ومجرد دعوى الشهرة لا يكفي في مقام الدفع وتلقي الائمة لا يدل
على شهرته لان بعض الآحاد تلقوه بالقبول ايضا فان قيل المعتزلة ينكرون المعراج
اصلا ومن اقرب منهم يقولون لم يرو في حديث المعراج ذكر خمسين صلاة بخمس
صلاة وانما ذلك شيء زاده القصاص فيه كما زاد وغيره فيه مستدلين بلزوم
التمكن من الاعتقاد مع عدمه في حق الامة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مأمورين
فالجواب ان اهل النقل كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلوة ونسخها
بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث فلم يجز القول بكونه من زيادة
القصاص والنبي عليه الصلوة والسلام كان اصل هذه الامة وكان مبتلى بالقبول و
الاعتقاد في حقه وفي حق امته ويجوز ان يبتلى بامته لوفور شفقته كما يبتلى بنفسه **قوله**
فكان النسخ قبل التمكن مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد قلنا الملازمة
ممنوعة لان عين الحسن لا يثبت للمأمور به بمجرد التمكن من الفعل قبل وجوده لانه
الحسن صفة له فلا يتحقق قبله فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يوجد الفعل وقد جاز
بعد التمكن من الفعل قبل وجوده اتفاقا ولم يلزم شيء مما ذكر فجاز قبل التمكن من الفعل
ايضا لوجود هذا المعنى وذكر ابن حجر في فتح الباري ان هذا ليس نسخا بالنسبة الى
الامة بل بالنسبة اليه عليه الصلوة والسلام لانه تكلف بذلك قطعا ثم نسخ بعد ان بلغه قبل ان يفعل
فالمسئلة صحيحة في حقه **قوله** لان التخصيص بالدليل جائز دون النسخ وكذا يجوز تخصيصه

اي الفرقة ينكرون نسخ خمسين صلوة بالخمس

بالاجماع وخبر الواحد دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ ابطال
قوله والاناطي منهم اي من الشافعية كان يقول لا يجوز النسخ بقياس السنة ويجوز
بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس مستخرج من الكتاب يجوز نسخ الكتاب به
وكل قياس مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب
ونسخ السنة بالسنة وما ذكره ضعيف فان الوصف الذي هو مناط الحكم غير مقطوع
بانه المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا
عليه جاز النسخ به ايضا كالنص قوله لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء والنسخ
بيان مدة الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولا مجال للراي في انتهاء وقت معرفة
الحسن في شيء عند الله تعالى على انه اجماع على خلاف الكتاب والسنة وان لم يطلع
عليه ولا يلزم من عدم اطلاعنا عليه عدمه في نفسه ولا عدم اطلاع اهل الاجماع عليه
فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولان النسخ لا يكون الا في حياة النبي عليه الصلوة والسلام
والاجماع ليس بحجة في حياته لانه لا اجماع بدون رايه واذا وجد البيان منه فالموجب
للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده اذ الرجوع اليه فرض ولا نسخ
بعده قوله قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع اعلم ان القياس والاجماع
لا ينسخان الكتاب والسنة لا ينسخان بهما ولا ينسخ احدهما بالآخر ولا الاجماع ولا
القياس بالقياس على الصحيح قوله لزم اجماعهم على الخطاء فيه شيء لان خفاء الدليل لا يستلزم
الخطاء قوله قلنا شرط القياس عدم مخالفة الاجماع وكذا قلنا لا يجوز ان يكون القياس ناسخا
للاجماع قوله لانا نقول يجوز ان لا يعلم راوي ذلك النص فلا يصلح جعله ناسخا لان شرط
الناسخ ان يكون متراخيا عن المنسوخ فيكون مخصصا لا ناسخا والتخصيص اهون من النسخ لبقاء

حكم العام لا يخفى ما في الجواب قوله قال بعض المعتزلة يجوز ان يكون الاجماع
ناسخا للكتاب والمعتزلة والاجماع واليه ذهب عيسى ابن ابان من مشايخنا لكن
بعضهم حمل اطلاق ابن ابان على القول بان يكون الاجماع ناسخا على ارادة انه
دليل الناسخ لا انه ناسخ فلا يكون ثم خلاف في الحقيقة بل يكون الخلاف لفظيا قوله
وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا لما بين ان القياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا
وكذا الاجماع لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لانحصار دلائل الشرع
في هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية اقوى من
الاولى او قوتها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة
عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب
المحققون من اصحاب الشافعي وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا
واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر
مذهبه عدم الجواز والآخر الجواز وهو الاولى بالحق كذا ذكره السمعاني من اصحاب
الشافعي في القواطع وللقائل ان يقول المنسوخ ما كان في زمن النبي عليه الصلوة والسلام
والمتواتر انما يكون بعده فكيف يكون ناسخا الا ان يقال المسموع من فيه عليه الصلوة والسلام
كالمتواتر وفيه شيء اذ لا حاجة الى قيد التواتر قوله وجوابه ان المراد المخالفة عند التعارض
اذا جهل التاريخ ولانه يدل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ بالسنة لانه قال وما خالفه
فردوه والمنسوخ مخالف الناسخ فهذا يقتضي ان السنة لو كانت متقدمة على الكتاب
ردت به وليس النسخ الا هذا فيكون مشترك الالزام على انه قد قيل واجيب ايضا
عن هذا الحديث بانه لا يكاد يصح لانه تعالى امرنا والزمنا اتباع رسوله اذ ليس شيء

قيد العرض على كتاب الله تعالى قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه الآية والحديث
يزنسا بقيد العرض فيكون مخالفا للكتاب فلا يصح ولئن صح فالمراد به اخبار الآحاد
لا المسموع من الرسول بدليل قوله اذا روى ولم يقل اذا سمعتم اذ المسموع
منه كالمتواتر **وكـ** وجوابه ان المراد من قوله ليبين ليبلغ اجيب ايضا بان
النسخ عبارة عن انتهاء بيان مدة الحكم فنسخ الكتاب السنة بيان لانتهاء حكم الكتاب
بالسنة **وكـ** نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه الصلوة والسلام كان يتوجه الى الكعبة
في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس ستة
عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فان كان التوجه الى الكعبة ثابتا حين كان بمكة
بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة بلا شبهة كذا
ذكره بعض المحققين اقول لا شك ان الجواز التي تثبت في ضمن الوجوب حكم شرعي
فاذا ارتفع الوجوب ارتفع ذلك الجواز اما الجواز الذي هو الخ... فهو باق على الاصل
الا بالحديث وهو ليس بحكم شرعي فالنزاع لفظي فتامل هذا **وكـ** نسخ الكتاب بالسنة
ما روت عائشة رضي الله عنها قيل فيه بحث فانه لا نزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد
فكيف بمجرد خبر الراوي من غير نقل حديث في ذلك حتى ان قولها حتى اباح الله له
ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل ان قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي
آتيت اجورهن واجيب ان مثله لا يعلم بالرأي فيحمل على السماع ونسخ الكتاب
بخبر الواحد جائز في حياة النبي عليه الصلوة والسلام فيه هذا النسخ انما كان في حياته عليه السلام
وقوله اباح لا يستلزم القران المتلو اذ السنة ايضا قرآن يفيد الحل والحرمة والاباحة
ولو علمت فيه قرآن المسلمة اذ هو الاصل والى احللنا لم يعرف تاخيره وكيف يسلم

فليس له دلالة على حل ما زاد على التسع قال شمس الائمة اتفقت الصحابة رضي الله عنهم على كون
هذه الآية يعني قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخة وناسخها غير متلو في القران فدل
على انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره **قوله** فكيف يترك بخبر الواحد هذا
السؤال مع جوابه ظاهر جيد في حد ذاته لكن ليس له تعلق بهذا المقام مما نحن فيه
هذا وقد صرح في شرح البدايع ان آية الوصية نسخت بآية المواريث وقد ردّ ذلك
الاتقاني في شرح المنتخب والشارح رح اخذه من بعض الشارحين عند قول بعض
المصنفين يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حياة الرسول فاعترض بعض الشراح
لهذه العبارة بهذا الاعتراض واجاب بهذا الجواب فالشارح ظن ان هذا
السؤال مناسب لما نحن فيه وليس كذلك اذ لم يتقدم شيء ينشأ منه هذا السؤال
اللهم الا ان يقال فيه مناسبة باعتبار حديث عائشة رضي الله عنها فانه خبر واحد نسخ به
الكتاب لكن الجواب المذكور لا يناسب على هذا التقدير وانما المناسب الجواب الذي
ذكرناه قبل هذا فتامل والله الموفق **قوله** قرآن يتلو فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب
بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة
قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة
بالكتاب **وكـ** انفسخت بقوله عليه الصلوة والسلام ان الله اعطى كل ذي حق
حقه الا لا وصية لوارث فقد وجد نسخ الكتاب بالسنة في التواتر واعترض بان الحق الثابت
للوالدين والاقربين انما نسخ بآية المواريث وهو قوله تعالى يوصيكم الله الآية واجيب
بان الثابت بآية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر
فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رح ان المنفي بآية المواريث انما هو

وجوب الوصية لا جواز ها والجواز انما انتفى بقوله لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل
الوصية لكن لا يخفى ان جواز ما ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب
انما هو الوجوب المرتفع بآية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالنسبة
قوله لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر فيه نظر لان تلقي الامة له بالقبول
لا يلحقه بالمتواترة بل بعض الاحاد تلقته الامة بالقبول غير ان النسخ بهذا الحديث
على قاعدتهم من ان نسخ الكتاب لا يجوز الا بالمتواتر وان ادعى انه مشهور ودعوى
الشهرة لا يكفي بل لا بد من دليل ولئن سلم انه مشهور فالمشهور لا يجوز به النسخ المحض
وانما يجوز به الزيادة على النص لكن قال صدر الشريعة ان النسخ بالخبر المشهور
جائز عندنا وهو خلاف المقرر في كتب الاصول اللهم الا ان يراد بالنسخ الزيادة
فانها نسخ معنى وكلام البزدوي يشير الى جواز النسخ بخبر الواحد اذا كان قطعي
الدلالة لان النسخ انما يكون في حياة النبي عليه الصلاة والسلام والتواتر والشهرة
بعده فكما جاز النسخ بهما جاز به ايضا لكن يجوز ان يظهر بهما بعد النبي عليه الصلاة والسلام
نسخ الكتاب لا بخبر الواحد **قوله** والمنسوخ انواع لما فرغ عن تفصيل الناسخ اشتغل
الى تفصيل المنسوخ وهو اربعة اقسام نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون
التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله ولا يخفى ان هذا التفصيل انما
هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة
بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه **قوله** و
لقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي الخ قلنا هذا الايراد على من عرفه بانه انتهاء
الحكم لانتهاء مدته اما من عرفه بما ذكر فيجاب بان هذا النوع من النسخ كان جائزا في

حياة النبي عليه الصلوة والسلام للاستثناء في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء
الله وقال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فانه يدل على الجواز
فكان الصرف والنسيان دليلين لورود الشرع بهما نظرا الى ان الدليل ما اثبت
حكما غير النسخ ولئن سلمنا ان التعريف الكثري كما هو اكثر عبارة الفقهاء لكن القرآن
يثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه ابن مسعود رض اي التواتر وكان المناسب
ان يقول ورواه ليرجع الى ابن عباس وابن مسعود فان رجوعه اليهما اولى من رجوعه
الى احدهما واذا لم يثبت التواتر فلم يثبت القرآنية فكيف يتصور نسخ التلاوة
وهذا تتمة السؤال **قوله** وبقي حكمها لا تعلق له بالسؤال انما هو من تتمة الكلام
الاول كان الانسب تقديم هذا على السؤال بان يقال نسخت تلاوتهما بصرف
القلوب عن حفظهما لا القلوب دينك الروايتين او بالانساء وبقي حكمهما كذا
قال فخر الاسلام **قوله** ولقائل ان يقول ان قراءته اي قراءة ابن مسعود وقراءة
ابن عباس رض وكان الواجب ان يقول قراءتهما وهذا السوال مكرر لانه تقدم
الجواب عنه في قوله قلت ذلك اي التواتر شرط فيما فيما بقي بين الخلق لا شرط
لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فكان الشارح رح نسي فكرر السوال مع جوابه مع
قرب المسافة او ظن هذا السوال غير ذلك وليس كذلك بل هو عينه غاية ما فيه انه
لم يجعل السوال الاول كله ههنا **قوله** وذلك مثل الزيادة على النص اختلفوا في
ان الزيادة على النص نسخ ام لا وتحرير محل النزاع ان الزيادة ان كانت عبادة
مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلا فليست بنسخ اتفاقا وان لم يكن كذلك
فهي بيان اتفاقا ان قارنت المزيد عليه لكون ورود الشهادة في حد القذف

مقارنا للجلد والا فهي محل الخلاف وذلك مثل زيادة وصف الايمان في رقبة
الكفارة والتغريب على الجلد في حد الزنا واختلفوا في ذلك على ستة مذاهب
الاول انها نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية والثاني انها ليست بنسخ واليه
ذهب الشافعية والثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع
ان غيرت المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب
القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال
بينهما فنسخ والا فلا السادس انها ان رفعت حكما شرعيا بدليل شرعي فنسخ والا
فلا **قوله** وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد الخ اجيب عنه بانا نختار الاول ونمنع
كونه من مفهوم اللقب لو صح كونه من منطوقها لان دلالة اللفظ غير الدلالة باللفظ
وما نحن فيه من الاول وهو منطوق لا مفهوم ولئن سلمنا ان نختار الثاني ونمنع
كونها لعدم الاصلي لايكون حكما شرعيا لانه انما يكون كذلك اذا لم يضف استمراره
الى شيء اما اذا اضيف فهو حكم شرعي كعدم جواز الصلاة بغير طهارة على انا
نمنع كون ذلك عدما اصليا وانما هو عدم شرعي ناش عن سبب خاص فيكون
حكما شرعيا فافهم **قوله** لان الزيادة نسخ عندنا الخ اعترض بانكم زدتم الفاتحة
والتعديل بخبر الواحد اجيب بان الزيادة بطريق الوجوب لا يمنع اجزاء
الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة
بدونها فانها رفع حكم الكتاب فان قيل هلا رددتم تغريب العام على سبيل
الوجوب فالجواب ان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد
فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون جائزا لا محالة فيكون فرضا على ما

اذ لا قائل بالفصل قلنا النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة
البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت فح يكون الفاتحة فرضا
وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما يثبت بقطعي والواجب ما ثبت
بظني قلت هي فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من خصوصية الفاتحة وعند
تغاير الجنسين لا منافاة **قوله** حاصله اي التخصيص للاخراج اي لاخراج بعض
افراد العام من حكم العام والتقييد للاثبات لان الحكم بعد زيادة القيد كتقييد الايمان
في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين ثابت بالمقيد لا بالمطلق وهو الرقبة **قوله**
وهو قوله عليه الصلوة والسلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام الحديث اخرجه
مسلم من حديث عبادة بن الصامت **قوله فصل** في افعال النبي عليه الصلوة والسلام
المراد منها الافعال الاختيارية التي تقع من قصد لا عن طبع وسهو ونوم واعما
وذلك ولم يكن بيانا لمجمل الكتاب ولا مختصا به لان الكلام فيما يقع به الاقتداء
ولا شيء من هذه الحاجات كذلك فان قلت الانبياء عليهم السلام معصومون ان
يصدر منهم حرام وما لا يمكن صدوره لا يتاتى الاحتراز عنه فلا يتضح اخراج الذلة قلت
فقد اختلف العلماء في العصمة ومنافية العصمة اما الاول فذهب قوم الى انهم
الاتيان بالمعاصي لخاصة في البدن او النفس تقتضي امتناع الاقدام على المعاصي وذهب
قوم الى انها عدم القدرة على الاتيان بالمعصية مع القدرة على الطاعة وذهب
الى انها امر يفعله الله مع عبده لا يتاتى معه الاقدام على المعصية بشرط ان لا
ينتهي ذلك الى حد الالجاء ولها عند هؤلاء اسباب اربعة الاول ان يكون لنفسه او بدنه
خاصية تقتضي ملكة مانعة من التحرز الثاني ان يحصل له العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات

الى ان تاكد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى الرابع متى صدر عنه
امر من باب ترك الاولى والنسيان لم يترك مهملا بل يعاقب في تضييق الامر فيه عليه
فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة كان الشخص معصوما واما الثاني فقد ذهب
القاضي واكثر المحققين الى انه لا يمتنع على نبي قبل البعثة معصية ما من المعاصي
صغيرة كانت او كبيرة وذهب المعتزلة الى منع الكبائر قبل البعثة دون الصغائر
واما بعد البعثة فقد اجمع اهل الشرائع على انه معصوم عن تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت
المعجزة على صدقه فيه من دعوى الرسالة وتبليغ الاحكام عن الله تعالى ثم اختلف
العلماء في جواز صدور ما يخل بصدقه بعد البعثة بطريق الغلط والنسيان فمنعه الاكثرون
لاستلزامه مناقضة دليل المعجزة الذي هو الحق وما ناقض الحق فهو باطل واختاره الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني وجوزه القاضي ابو بكر لان الغلط والنسيان لا يخلان بالتصديق
المقصود من المعجزة فانها دلت على صدقه فيما صدر عنه بطريق القصد والتبليغ عن الله تعالى
واما ما كان من فلتات الغلط والنسيان فغير داخل تحت التكليف ولا التباس
مع وجوب البيان اذا وقع شيء منها اما من الشيء بنفسه كقول موسى صلوات الله تعالى
عليه وسلامه هذا من عمل الشيطان واما من الله تعالى كقوله تعالى وعصى آدم ربه وقال تعالى
ولم نجد له عزما فلا يخل وقوعها بالوثوق وما نقل عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام
مما يشعر بكذب او معصية ان كان بطريق الآحاد فمردود وان كان بطريق التواتر
فمصروف عن ظاهره ان امكن والا محمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك
في الكتب المبسوطة **قوله** لا نهاية لمعصية وان كان الشرع اطلق عليها اسم
المعصية مجازا لكون كل منهما فعل حرام الا ان المعصية مقصودة بعينها للفاعل والزلة

غير مقصودة بعينها له وانما ساقه اليها فعل مباح حصل له بذلك زلل عن افضل الى
فاضل وعن اصوب الى صواب لا عن حق الى باطل ولا عن طاعة الى باطل ولا عن طاعة الى
معصية فيؤاخذ به ويلام عليه لجلالة قدره ورفعة منزلته الا ترى ان سيئات المقربين حسنات
الابرار **قوله** مباح الخ المباح ما يتخير فيه العاقل بين التحصيل والترك شرعا كالامور
الجبلية التي لا يخلو ذو الروح عنها كالتنفس والقيام والاكل والشرب والمستحب ما
وصل الينا بدليل دل على رجحانه ايقاعا منه عليه الصلوة والسلام على وجه لا يلام
على تركه والواجب ما وصل الينا بدليل دل على تاكد ايقاعه عليه تاكدا فوق من تاكد الاول
والفرض ما ثبت افتراضه عليه بدليل لا شبهة فيه **قوله** وان كان غيرها الخ لم يبين
الشارح هذا المقام على ما ينبغي فنقول ان كان فعله غير ما ذكر فان علمت صفة ذلك
الفعل في حقه عليه الصلوة والسلام فالجمهور على ان امته مثله في الاتيان بمثل ذلك على تلك
الصفة حتى يقوم دليل الخصوص لانه مشرع والاصل في افعاله التشريع وقال ابو الحسن
الكرخي من اصحابنا والاشعرية وبعض اصحاب الشافعي انه عليه الصلوة والسلام
مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه وان لم تعلم صفته فان كان ذلك
الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب فاختلف
فيه على اربعة مذاهب ذكر الشارح منها ثلاثة وترك الرابع اكتفاء بما ذكره المص لكنه
لم ينبه على ما ينبغي لان المذهب المختار اعتقاد الاباحة في حقه مع جواز التابع فيه
حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو المختار لانه عليه الصلوة والسلام بعث مشرعا ولم
يبين الشارح قول الكرخي على ما ينبغي لان قوله اعتقاد الاباحة في حقه مع جواز متابعته
فيه لامكان التخصيص **قول** لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا

الرسول وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون
وهذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا ولقائل ان يقول الاستدلال بهذه
النصوص ليس بتام لان مدعاهم شيئان اعتقاد الوجوب في حقه ووجوب الاتباع
في حقنا لا اعتقاد الوجوب في حقه فيحتاج فيه الى دليل آخر فتأمله قوله دفعا لشبهة
الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي عليه الصلوة والسلام الاجتهاد والحكم به مع توصله الى ما
يوجب علم اليقين وهو الوحي قوله باشارة الاشارة بقوله عليه السلام ان روح القدس
نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجتهدوا في الطلب
والروع بضم الراء القلب ويسمى هذا النوع بخاطر الملك قوله جعل الاجتهاد منه عليه الصلوة
والسلام وحيا الخ حاصله انا قلنا بان اجتهاده عليه الصلوة والسلام وحي باطن
لانه لا يقر على الخطأ فيثبت بالتقرير ما يثبت بصريح القول بخلاف اجتهاد غيره لانه
يقر على الخطأ كما يقر على الصواب اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز الاجتهاد من الانبياء
عليهم السلام وكونهم متعبدين به فيما لم يوح فيه من الاحكام فابى ذلك بعضهم
كالاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين وجوزه آخرون فقالوا له العمل بالرأي في الاحكام
الشرعية التي لم يوح اليه فيها وحي واليه ذهب الشافعي ومالك وعامة المحدثين
والاصوليين وهو منقول عن ابي يوسف لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
والانبياء عليهم السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم فطنة واحسنهم استنباطا فكان اولى
بالدخول تحت هذا الخطاب العام وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه حتى
نزول الوحي بما يغني عن الرأي فاذا انقطع طمعه عن الوحي بعد مدة الانتظار المقدرة
بخوف فوت الغرض يعمل بالاجتهاد قوله وجوابه ان قوله وما ينطق عن الهوى نزل

في شان القرآن الخ اعترض بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واجيب بان
ذلك اذا امكن ولا يمكن ذلك هيهنا لانا نعلم يقينا انه عليه الصلوة والسلام كان ينطق بدون
الوحي في كثير من اموره من الاكل والشرب والمصاحبة مع الاهل فوجب تخصيصه
بالسبب لما عرف ان العام اذا لم يمكن اجراؤه على عمومه يحمل على اخص الخصوص قوله
الا انه عليه الصلوة والسلام معصوم عن القرار على الخطاء اعلم ان العلماء اختلفوا
في جواز خطائه عليه الصلوة والسلام في اجتهاده فاكثرهم على انه لا يجوز لانا امرنا باتباعه
في الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكنا مأمورين باتباع الخطأ وذلك غير جائز والمختار
انه يجوز وهو مذهب اكثر اصحابنا لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل
على انه اخطأ في الاذن لهم لكن لا يحتمل القرار على الخطأ هذا ولقائل ان يقول هذا
منقوض بوجوب اتباع القوم المجتهدين منا مع جواز تقريرهم على الخطأ على انا لا نسلم
انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء بل الى اتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا
كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة اذا عرف هذا فاذا
اقره الله تعالى على اجتهاده ولم يبين خطاؤه كان كذلك دلالة قاطعة على الحكم
النص فيكون مخالفته حراما قوله لاحتمال الخطاء والقرار عليه لانهما جائزان
في حق الامة فلا يتعين الصواب في حق واحد وان كان الحق لا يعدوهم فيجوز لكل
واحد مخالفة الآخر بالاجتهاد لاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطاء في اجتهاد
غيره قوله وهو القذف في القلب الخ وقيل الالهام ما يخلق الله تعالى في قلب المؤمن
العاقل من العلم الضروري الداعي للعمل المرغوب فيه قوله بهذه الصفة وحي كونه حجة
مثبتة للحكم في حقه وملزمة لغيره وان كان الهام الاولياء حجة في حقهم قوله نخ

لیس بحجة کان المناسب ان یقول ای فانه حجة ملزمة فانه المراد بالصفة الحجیة لا سلبها تأمله **قوله** و شرایع من قبلنا الخ ذهب کثیر من اصحابنا و عامة اصحاب الشافعی
وجماعة من المتکلمین الی انه علیه الصلوة والسلام کان متعبدا بها وان کل شریعة تثبت لنبی فهی باقیة فی حق من بعده الی یوم القیامة الا ان یقوم الدلیل علی
النسخ فعلی هذا یلزمنا شریعة من قبلنا علی انها شریعة ذلک النبی الا ان یثبت نسخها وذهب اکثر المتکلمین وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعی الی انه علیه الصلوة
والسلام لم یکن متعبدا بشرایع من قبلنا وان شریعة کل نبی تنتهی بوفاته او بعثة نبی آخر الا ما لا یحتمل التوقیت والانتساخ کالتوحید فعلی هذا لا یجوز العمل بها
ما لم یقم دلیل علی بقائها ببیان الرسول المبعوث بعده و ذهب الجمهور من مشایخنا والقاضی ابو زید الی ان ما قص الله و رسوله یعنی ما ثبت بکتاب الله تعالی او بسنة
الرسول علیه الصلوة والسلام انه کان شریعة من قبلنا یلزمنا العمل به علی انه شریعة نبینا ما لم یظهر نسخه **قوله** و هو ای التقلید الخ اعلم ان التقلید عبارة عن اتباع
الانسان غیره فیما یقول او یفعل معتقدا للحقیة فیه من غیر نظر و تأمل فی الدلیل کان هذا المتبع جعل قول الغیر او فعله قلادة فی عنقه من غیر مطالبة دلیل فعلی هذا الاتباع
اتباع الصحابة رضی الله تعالی عنهم تقلیدا حقیقة لانه عمل بالدلیل معنی کتقلیدنا الانبیاء الا انه سمی تقلیدا باعتبار الصورة ثم التقلید علی اربعة انواع تقلید الامة صاحب
المعجزة و تقلید العالم صاحب الرای و النظر فی الفقه لسبقه علی اقرانه من الفقهاء و تقلید العوام علماء عصرهم و تقلید الابناء الآباء و الثلاثة الاول صحیحة لانها
لیست بتقلید محض لانها تقع عن ضرب استدلال لانا انما عرفنا المعجزة معجزة

فمن اسند کلاما من الکذب ولا یؤید بالمعجزة من یفعل الناس

بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة لا یکون الا صادقا وکذا تقلید العالم من هو فوقه لان زیادة المزیة لا تعرف الا بضرب استدلال وکذا تقلید
العامی العالم لانه ما میز بین العالم و غیره الا بنوع استدلال والرابع باطل لانهم اتبعوا هم بهوی نفوسهم بلا نظر واستدلال وهو الذی ذم الله تعالی به الکفرة بقوله
انا وجدنا آباءنا علی امة وانا علی آثارهم مهتدون اذا عرف هذا فاعلم انه لا اختلاف بین الجمهور ان مذهب الصحابی اماما کان او حاکما او مفتیا لیس بحجة علی صحابی
آخر انما الخلاف فی کونه حجة علی التابعین ومن بعدهم من المجتهدین فقال ابو سعید البردعی و ابو بکر الرازی فی بعض الروایات و جماعة من اصحابنا انه حجة و تقلیده
واجب یترک به القیاس مطلقا و هو مختار شمس الائمة و فخر الاسلام و ابی الیسر والمصنف و هو مذهب مالک و احمد بن حنبل فی احدی الروایتین عنه والشافعی
فی قوله القدیم و قال ابو الحسن و جماعة من اصحابنا لا یجب تقلیده الا فیما لا یدرک بالقیاس و الیه ذهب الاشاعرة و المعتزلة و اتفق عمل اصحابنا بالتقلید فیما
لا یدرک بالقیاس واختلف عملهم فی غیره **قوله** بل الظاهر من حاله انه یفتی بالخبر لانه الاصل و لهذا کانوا لا یفتون بالرای الا عند الضرورة بعد البحث و المشاورة
مع الاقران لاحتمال ان یکون عندهم خبر من الرسول علیه الصلوة والسلام و اذا ثبت احتمال السماع فی قوله کان مقدما علی الرای المحض الذی لیس عند صاحبه خبر یوافقه
و یقرره فکان تقدیم قول الصحابی من هذا الوجه بمنزلة تقدیم خبر الواحد علی القیاس فان قلت لیس من عادتهم کتمان ما یبلغ ما یبلغ الیهم من الحدیث فلو کان مسموعا
لاسنده الی النبی علیه الصلوة والسلام لان تبلیغ کلامه واجب علیهم قلت الملازمة ممنوعة

لعادتهم الجارية السكوت عن الاسناد عند الفتوى وليس هذا كتمان فان الواجب
عند السؤال انما هو بيان الحكم دون الاسناد ولهم الا اذا سكتوا عن السند
فانه يجب عليهم اظهاره ولئن سلم ان قوله صادر عن مجرد الراى دون السماع
فله الرجحان لمزية الصحبة ومشاهدة الوحى ومعرفة طريقة الرسول عليه الصلوة والسلام
في بيان الاحكام والعلم بالحوادث والاحوال والاسباب التي نزلت فيها النصوص
والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة جد في بذل مجهودهم في طلب
القيام بما هو سبب قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها
والتامل فيما لا نص عندهم فيه غاية التامل وهذه الامور تفيد زيادة الاطلاع على
الماخذ والعلل ومعرفة مقاصد الشرع من وضع الاحكام وليست بموجودة
في غيره ولا عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وليس احتمال الخطأ مانع لان حجية التقويم كما
في خبر الواحد مع القياس اذ لا يلزم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بتقليدهم
بخلاف ما يدرك بالقياس **قوله** لان القول بالراى مشهور والمجتهد يخطئ و
يصيب فلا يكون قوله حجة لغيره وللقائل ان يقول سلمنا ان الكذب والمجازفة
لا يظنان بهم لكن احتمال الخطأ فيه باق لان ما ظنه دليلا على ثبوت المقصود يجوز
ان لا يكون دليلا في الواقع فوقع الخطاء في الاستدلال به فلا يكون حجة فلا يلزم
غيره كالاجتهاد ولما احتمل ان يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد اخر الا يرى ان
قول التابعين وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالراى ليس بحجة مع انه لا يظن
بهم المجازفة والكذب فكذا قول الصحابى رض **قوله** لان مذهبهم لو كان
حجة لتناقض الحجج واللازم باطل قلنا ان الملازمة ممنوعة فان التناقض

مندفع بترجيح المكلف بما وضح دليله او الوقف حتى يظهر رجحان احدهما او
التحري كالاقيسة المتعارضة **قوله** واختلف عملهم في غيره اى للقائل ان يقول
هذه خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع ان يروى عن الصحابى فعل او قول
ولم يخالفه غيره من الصحابة والحكم الذى ههناك اقوى من قوله ولا يخفى ان هذه المسائل
ليست من ذلك بيانه ان ضمان الاجير المشترك مختلف فيه بين الصحابة فقد
ذكر في الظهيرية ان قول ابى ح رح قول ابن عمر وقولهما قول عمر ولما وقع الاختلاف
بينهم وجب للمجتهد الترجيح برايه وكذا الكلام في المسئلة الاخرى على ما عرف في
موضعه وان لم يكن فالوقف او التحري كخبر الآحاد والاقيسة المتعارضة **قوله**
يعني كما قال عمر رض اى وعلى وعثمان وابن مسعود وانس رضى الله تعالى عنهم عملا
بقول عائشة رض كما روى عبد الرزاق ان امرءة جاءت الى عائشة رض فقالت
بعت من زيد بن ارقم جاريتي بثمان مائة ثم اشتريتها قبل الاجل بستمائة فنقدت
الستمائة وكتبت عليه ثمان مائة فقالت عائشة بئسما اشتريت وبئسما اشتري
اخبرى زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحجه مع رسول الله عليه الصلوة والسلام
ما لم يتب ثم تلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف
وان اقتضى القياس جوازه كما قال الشافعي لان الملك قد تم بالقبض
للمشتري فيجوز بيعه من البايع كغيره لان قولها لما كان مخالفا للقياس
تعينت جهة السماع لجعلها جزاء مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد **قوله**
وعن ابى ح رح لا اقلدهم الخ وهذا ظاهر المذهب **قوله** وكان شمس الائمة
ذكر شمس انه لا خلاف في ان قول الشافعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس

لما روى عن ابي هريرة انه كان يفتي بخلاف رايهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به
في اجماع الصحابة حتى يتم اجماعهم بدونه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به

باب الاجماع وهو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم
عليه والاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين
المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور
الا من اثنين فما فوقهما ولا يخفى مناسبة الثاني للمعنى المصطلح قوله وقوله
على امر يتناول القول والفعل والسكوت والتقرير الشرعي والعقلي وبعضهم
قيد بحكم شرعي كما قيده المص في الحكم بدل ليخرج الامور الدينية الغير الشرعية
وما ذكره الشارح اولى لان الاجماع حجة فيما لا يتوقف عليه صحته سواء كان
شرعيا او عقليا او دنيويا ويحمل قول من قيد بالشرع على ما يؤخذ من الشرع
فيشمل الاعتقاديات وعلى عدم اعتقاد الامر الدنيوي وفي كل من التوجيه
عموم محل وهو شمول الاعتقاديات المتوقف عليها صحة الاجماع كما سنذكره و
شمول تعريف الشرح له اظهر كما لا يخفى فتامله قوله وقيد في عصر نفي لتوهم
جميع الاعصار الوارد على من تركه لما يلزم عليه من عدم انعقاد اجماع الى
آخر الزمان اذ لا يتحقق اجماع المجتهدين ويمكن ان يدفع بالعلية فان المجتهدين
كما يصح اطلاقه على الموجودين الى يوم القيمة يصح اطلاقه على الموجودين في
عصر من الاعصار والاتفاق يصلح ان يكون قرينة المراد فتامل قوله
هذا التعريف انما يصح يرد عليه الاستصناع وبناء المدارس واستقراض الخبز
بلا وزن والتثويب بين الاذان والاقامة واصول الشريعة فانها يجمع عليها

ولا يتوقف الاجماع فيها على الاجتهاد واجيب بان ابقاء المجتهدين موجودة
فيها او يقال ان ذلك كله ثابت بالتواتر والاجتهاد ليس شرطا فيه على قول
من لم يعتبر موافقة العوام وهو مذهب الجمهور قوله ويسمى اجماعا سكوتيا
وهو من الادلة القطعية عند اكثر اصحابنا وانما لا يكفر جاحده لما فيه من توهم
الشبهة قوله وفيه خلاف الشافعي حيث قال ان الاجماع السكوتي ليس بحجة
وبه قال عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي ابو بكر الباقلاني من الاشعرية
وبعض المعتزلة وداود الطائي قوله وحديث ابن عباس رض غير صحيح لان
الخلاف والمناظرة في مسئلة العول كان اظهر فيما بينهم من ان يخفى على عمر وكان
عمر الين الى الحق كيف وقد كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فينا ما لم نسمع
وكان يقول رحم الله امرءا اهدى الى عيوبي يؤيده انه لما نهى عن مهور النساء
في خطبته قالت امرءة اما سمعت قوله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فمنعنا عما
اعطانا الله فبكى عمر رض وقال كل الناس افقه منك يا عمر حتى النساء في البيوت
وان صح فهو محمول انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لما علم من ثباته
على مذهبه قوله واجيب عنه الخ حاصل ما اجاب به عن هذا الحديث انه
لا دلالة على نفي الحث عن غيرها ولا على اختصاص عدم الاجماع المعتبر بهم و
تخصيصها بالذكر لاظهار شرفها وفضلها لا لنفي فضل غيرها ولا على اعتبار
اجماع اهلها فان مكة مع فضائلها لم يدل على ذلك اذ لا اثر للبقاع فيما نحن فيه
وانما العبرة للعلم والاجتهاد ولا استفاد ذلك من مالك ناولته اصحابه فحمله بعضهم
على ترجيح رواية اهل المدينة على رواية غيرهم لكونهم اقرب الى الرسول وحمله

بعضهم على ترجيح اتباع اجماعهم على اتباع اجماع غيرهم ترجيحا لا يمنع مخالفهم
وحمله بعضهم على اجماع الصحابة باطلاق اهل المدينة وارادة الصحابة لاجتماعهم
فيها وحمله بعضهم على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون
غيرها حتى قيل ان ابا يوسف رجع الى مذهبه في هذه الامور بشهادة ابناء المهاجرين
والانصار واتفاقهم على ذلك وصحح ابن الحاجب ان مذهب مالك ان اجماع
اهل المدينة حجة على الاطلاق لم يرض بهذه التأويلات قوله وقيل يشترط الخ
اختلف القائلون في حجية اجماع من بعد الصحابة في انه هل يشترط عدم الاختلاف
السابق للاجماع اللاحق وصورته اذا اختلف اهل العصر في مسئلة على قولين
واستقر خلافهم فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد
القولين في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته ام لا فذهب
اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسئلة اجتهادية
كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم لا يمنع من انعقاد الاجماع
ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه
المص وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة يمنع
من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية مع ابي حنيفة وفي رواية
مع محمد وهو الاصح قوله مستدلين الخ يعني ان هذا البعض الذي اثبتوا الخلاف في
الاصل المذكور بين ائمتنا استدلوا عليه بمسئلة ام الولد وهو ان القاضي اذا قضى
ببيع ام الولد نفذ قضاؤه عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد وقد كان هذا
مختلفا بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل على انهما جعلا

الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع اللاحق لانهما لو لم يجعلاه مانعا لما
جوزوا بيعها والصحيح ان هذا اجماع عند اصحابنا الثلاثة لان الدليل الذي
دل على ان اجماع الامة حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف والتي بينهما ط
لم تسبق فيه الخلاف فتقييدها بما لم يسبقه خلاف تقييد من غير دليل فلا يجوز وانما
نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها خلافا لمحمد لان هذا اجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة
بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل والقضاء اذا صادف محلا مجتهدا فيه
نفذ قوله وخلاف الواحد مانع اي من انعقاد الاجماع عند الجمهور وذهب
احمد بن حنبل في احدى الروايتين ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي من اصحابنا
الى انه غير مانع بل اتفاق الاكثر كاف في الانعقاد فان قلت قد تفرد بعض الصحابة
باشياء واثبتم الاجماع مع خلافهم كخلاف ابي طلحة في اكل البرد حيث قال
لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس رض في ربوا الفضل قلنا بان خلاف الواحد
انما يعتد به اذا لم يكن مخالفا للنص فلا يعتد به وخلاف ابي طلحة مخالفا لقوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل ولا يتحقق ذلك مع اكل البرد وكذا خلاف ابن عباس رض
مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة الحديث ولهذا
انكرت الصحابة عليه ورجع اليهم قوله ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه الصلوة والسلام
لا تجتمع امتي على الضلالة الخ ان قيل هذا خبر واحد فكيف يدل على حجية كل الامة
قطعا واجيب بان الروايات تظاهرت عن النبي عليه الصلوة والسلام بعصمة
هذه الامة عن الخطأ انما دلت على حجية اجماع الكل والقدر المشترك بينهما متواتر
ومشهور ثم لا يخفى ان ادلة حجية الاجماع من الكل بطريق الحقيقة وعلى حجية اجماع

الاكثر بطريق المجاز والاصل هو الحقيقة ثم العام وان لم يدخل الخاص لكنه اذا وجدت
القرينة يراد منه مجازا نفسه لذلك قه وقيل اقل ما ينعقد به الاجماع ثلاثة
لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح ثلاثة واليه اشار شمس الائمة
حيث قال والاصح عندنا انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا على قول مع سكوت
الباقين فانه ينعقد الاجماع وان لم يبلغوا حد التواتر فتامل قه وحكمه في الاصل
المراد بالاصل ما كان اجماعا واما اجماع اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة
الخبر المتواتر وقيل المراد به اجماع ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه الداخل تحت
ادلة الاجماع بلا شبهة قه لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب
العارض كالاجماع السكوتي والمنقول بطريق الآحاد فانه لا يوجب اليقين
حتى لا يكفر جاحده واما انكار الاجماع القطعي فان كان الحكم المجمع عليه مما تشترك
فيه الخاصة والعامة مثل اعداد الركعات وفرض الحج والصوم وتحريم الزنا وشرب
الخمر والسرقة يكفر منكره لانه منكر لامور الدين قطعا ولعله هو المراد بقوله
في الاصل وان كان مما يتفرد به الخاصة كتحريم تزوج المرأة على عمتها وخالتها وفساد
الحج بالوطء قبل الوقوف وتوريث الجدة السدس لم يكفر منكره ولكنه يحكم بضلاله
وخطائه لانه وان كان قطعيا الا ان منكره متاول والتاويل يمنع الاكفار فافهم
قه وانما قيد الحكم بالشرعي الخ حاصله ان التقييد بالشرعي مدخل ما يتعلق
بالاصول كنفي الشريك ورؤية الباري لا في جهة وما يتعلق بالفروع كوجوب الصلوة
ويخرج ما يتوقف عليه صحة الاجماع كوجود الباري وصحة الرسالة لئلا يلزم الدور
وما يتعلق بامور الدنيا كتجهيز الجيش وعمارة الارض فانه مختلف فيه قال بعضهم

يكون حجة وقال بعضهم لا يكون قه وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة اي حكم
الاجماع في الاصل ان يكون حجة شرعية قطعية عند عامة المسلمين وذهب الخوارج
والنظام والقاشاني من المعتزلة والكرار والرافضة الى انه ليس بحجة ثم لا يخفى ان هذا
الخلاف ينافي قوله اولا اي بالاجماع فتامله قه ولنا قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين وجه التمسك به انه تعالى امرنا بالكون
مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد
الصادق في بعض الامور للزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما
صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون الامر امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه
غير مبين في هذه الاية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق
الذي في كل الامور التي يجب متابعته في كل الامور اما مجموع الامة اذ لا يجوز
ان يراد بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون منهم يستلزم القدرة
عليه ولا يثبت القدرة عليه الا بمعرفة اعيانهم وقد يعلم بالضرورة انا لا نعلم
واحدا بعينه فنقطع فيه بانه من الصادقين فيثبت ان الصادقين الذين
امرنا بالكون معهم مجموع الامة قه فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم
فيه بحث فان المراد بشهادتهم في الآخرة على الامم بان الانبياء عليهم السلام
بلغت اليهم الرسالة لا فيما اجمعوا ان يكونوا عدولا في الآخرة لان عدالة
الشهود تعتبر حالة الاداء سلمنا ذلك لكن المراد من كان في زمان نزول
الآية وسلمنا ان العبرة لعموم اللفظ لكنه معارض لانه جعل اهل الكتاب
شهداء بقوله تعالى وانتم شهداء وليس اجماعهم حجة فكذا هذه الامة فاجيب

بان الله تعالى ذكر الشهادة مطلقة فيتناول الدنيا والآخرة ومن شهادتهم
حكمهم فيما اجمعوا عليه لو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة لم يكن في تخصيصهم
فائدة لان جميع الامم عدول واجماع اهل الكتاب يحمل على انه كان حجة حين كانوا متمسكين
بالكتاب شهدا به ولم يبق اليوم حجة لكونهم على التاويل وانتم شهداء بما فيه من نبوة
محمد عليه الصلوة والسلام **قوله** والداعي قد يكون الخ اعلم ان سبب الاجماع
نوعان داع وناقل فالداعي هو المدعي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه والناقل
هو الخبر الذي ينقل الاجماع الينا والفرق بينهما ان السبب الداعي للانعقاد والناقل
للاظهار واعلم ان الجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة
لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا سند يستلزم خطاء وتمتنع اجماع
الامة على الخطأ وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة
وضرورة كون الحكم قطعيا **قوله** وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لانه قطعي فلا
يبنى الا على قطعي وجوابه ان كونه حجة ليس مبنيا على سنده بل هو حجة كرامة لهذه الامة
والدليل على بطلان هذا المذهب انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع
لغوا ضرورة ثبوت الحكم بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع
عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع
الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما في شيء من الصور اذ التاكيد
ليس بمقصود اصلا بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات
الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المصا
على حكم فلا يكون لغوا **قوله** وقال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر واحد او

قياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المتواترة لا يحتاج الى الاجماع لان الحكم اذا كان
ثابتا بهما لا به وجوابه ان ادلة ثبوته لا تفصيل فيها بين قطعي وظني وقد تقدم فائدة
الاجماع بعد وجود السند وكذا بعد كونه قطعيا **قوله** واذا انتقل الينا بالافراد
بفتح الهمزة جمع فرد وهو الواحد وبكسرها مصدر افرده بمعنى صيره فردا بروايته
دون غيره ويرجح الاول بمقابلته للمتواترة والحاقه بلفظ الآحاد ليكون المعنى
ان نقله اما بطريق التواتر او بطريق الآحاد ويرجح الثاني بمقابلته بالاجماع ليكون
المعنى ان نقله اما بطريق الاجماع والشركة في نقله واما بطريق الافراد بمعنى الانفراد به
والاختصاص بنقله حيث لم ينقله عدد يبلغون عدد التواتر **قوله** وقال بعض
اصحاب الشافعي وهو قول بعض اصحابنا ايضا **قوله** لان الاجماع قطعي ونقل الواحد
ليس بقطعي فكيف يثبت به القطع وتقرير الجواب انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا
قطعيا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل يثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته
بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت
بدلائل قاطعة وهي اجماع الصحابة رض ودلالة النصوص ولم يوجد ههنا دليل قاطع
يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس
في اثبات اصول الشريعة لانه نصب شرع بالرأي واجيب بان وجوب العمل به ثبت
بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي
تخللت واسطة بين ناقله والرسول عليه الصلوة والسلام فنقل الواحد للدليل القطعي
وهو الاجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا
لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مقابلة المظنون به

واذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل في نقله وسائط لعدم
الفاصل في الفصل بينهما او لقائل ان يقول خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في
الناقل والا فهو في الاصل حجة قطعية لعله قطعية كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد
في ان المسموع من النبي عليه الصلوة والسلام حجة قطعا **قوله** حتى يكفر جاحده ونسخ
في هذا اجاز بمثله فيجوز ان يجتمع الصحابة على حكم ثم يجمعوا على خلافه بعد مدة ولو اجمعوا
اهل القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا لكونه دون الاول ولو اجمع
القرن الثاني على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والاصل ان القطعي ينسخ بالقطعي
لا بالظني والظني ينسخ بهما كذا في شرح البزدوي ولا ينافي هذا ما تقدم في النسخ
لانه محمول على اجماع غيره من قرنين فتنبه **قوله** لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي
وان كان من الادلة القطعية لما فيه من توهم الشبهة كما قدمناه ولا ينافي
هذا جعله قبل هذا من الادلة الظنية نظرا الى هذه الشبهة **قوله** لانه بمنزلة الخبر
المشهور حتى لا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ويجوز به الزيادة على الكتاب **قوله**
ولقائل ان يقول السكوتي في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى رتبة
من التنصيص والجواب ان الصحابة لما اختصت باوصاف لم يكن لغيرهم كان
سكوتهم ارفع من تصريح غيرهم **قوله** ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر عند
الجمهور واجازه الظاهرية محتجين بان الممنوع منه انما هو مخالفة الاجماع ولا اجماع
مع مخالفة هذا الخلاف كيف وقد احدث ابن سيرين قولا ثالثا بعد اجماع الصحابة
على قولين في زوج وابوين وامرأة وابوين من حيث جعل الام في الاولى الثلث
مما بقي بعد فرض الزوج كما هو قول عامة الصحابة وفي الثانية ثلث جميع المال كما

هو قول ابن عباس وكذا مسروق احدث قولا سابعا في قول الرجل لامرأته انت علي
حرام بعد اجماعهم على ستة اقوال فيها والجواب انه لا يتعلق بهذا الكلام حكم ولئن ان
الصحابة اذا اختلفوا على قولين مثلا فقد اتفقوا في المعنى على المنع من احداث قول
ثالث لان الحق لا يعدوا اقاويلهم ولا يجوز ان يظن الجهل به فلو جاز احداثه لاحد بعده
وقد منعوا منه الا يرى انهم منعوا من في الجد مع الاخوة من احداث قول ثالث
يقتضي بكل المال للاخوة دون الجد وايضا احداث القول الثالث يستلزم بطلان القولين
الاولين المستلزم اجماعهم على الخطاء هكذا افادوا ولقائل ان يقول على الاول انما
منعوا بشرط ان لا يؤدي اليه الاجتهاد لا مطلقا ومسئلة الجد انما لم يجوزوا فيها
احداث القول بجعل المال كله للاخوة دون الجد لانه يخالف لاجماعهم على عدم حرمان
الجد وعلى الثاني بان كان واحدا لم يلزم من تجويز القول الثالث حقيقة اذ الخطاء
قد يعمل به وان كان متعددا لم يلزم الثالث ان استلزم رفع ما اجمعوا عليه
لم يجز كجعل المال كله للاخوة دون الجد لانه يخالف اجماعهم على عدم حرمان الجد وان
لم يستلزم ذلك جاز كجعل النية شرطا في بعض الطهارات لانه لا يستلزم رفع اجماعهم
في ذلك على قولين احدهما ان النية شرط في الطهارات كلها كما هو قول البعض والثاني
انها ليس بشرط في شيء منها كما هو قول الباقين **باب القياس قوله**
القياس في اللغة هو التقدير يقال قست الارض بالقصبة والثوب بالذراع اذا
قدرتهما بهما وقاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره و
يستعمل في المساواة مجازا اذ العلاقة الملازمة لان تقدير الشيء بالشيء مستلزم
للمساواة بينهما يقال قيس النعل بالنعل اذا سواها بصاحبتها ثم وصل القياس

في اللغة هي البناء لا ان كلمة جعلت صلة في الشرع فقيل قاس عليه لتضمين معنى
البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا الاثبات ابدا قوله وفي الشرع
القياس في اصطلاح اهل الشرع قسمان عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول
الديانات وقيل هو رد غايب الى شاهد ليستدل عليه والشرعي ما عرفه المصنف قوله
واعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس
عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بعلة العجز
عن الفهم فانه قياس ولم يشمله التعريف لان ذكر الاصل والفرع في المعدوم فاسد
لان الاصل شيء والمعدوم ليس بشيء ولا قابل الاتصاف بالسببية والمحوق ولا يستقيم
منع القياس بين المعدومين ودعوى ان المثال المذكور انما هو قياس العدمين
لا المعدومين وان الشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه لعدم تحقق الفرق بين العدم والمعدوم
في الصدق وان تحقق في المفهوم اذ لا معنى لما نسب العدم في الخارج الا ما قام
به العدم فيه والشيء وان اطلق مجازا او حقيقة لغوية او اصطلاحا اعتزاليا على ما ذكر
لا يطلق على المعدوم في اصطلاح اهل السنة والتعريف الاصطلاحي لهم فلا يليق
الاتيان بما لا يليق اصطلاحهم واوردا ايضا عليه قياس الدلالة وقياس العكس فانهما
قياسان وان لم يصدق التعريف عليهما لان الاول مساواة فرع لاصل في وصف
جامع لا يكون علة للحكم ودليلا له كقياس النبيذ على الخمر في التحريم بجامع الرائحة الدالة
على الشدة المطربة والتقدير في العلة لا يشمل التقدير بما وليس مساواتها فلا ينعكس و
الثاني اثبات نقيض حكم الاصل كقولنا في اشتراط الصوم في الاعتكاف المطلق لما وجب
الصوم في الاعتكاف بالنذر بالاتفاق وجب في الاعتكاف بغير نذر بدليل عكسه

الصلوة

الصلوة فانها لما لم تجب في الاعتكاف بالنذر بالاجماع فلم تجب بغير نذر فالاصل
في هذا القياس هو الصلوة والفرع هو الصوم والحكم في الاصل وهو الصلوة
عدم وجوبها في الاعتكاف وعدم كونها شرطا فيه والحكم في الفرع وهو الصوم نقيضه
وهو وجوب الصوم وكونه شرطا في الاعتكاف والتقدير في العلة المقتضية لهما وانها
في العلة لا يشمله لان التحقيق في هذا القياس عدم تقدير الاصل بالفرع في الحكم و
العلة وهو نقيض في القياس المعرف وهو تقديرهما في الحكم والعلة فلا ينعكس
التعريف واجيب بان قوله اظهار الحكم انما يكون بالاستدلال عليه بدليله
لكن قوله الدليل هو القياس ممنوع بل الدليل الذي اظهر حكم الفرع هو ما اوجب
الحكم في المقيس عليه والاظهار بهذه الصفة هو القياس وثبوت الحكم في الفرع
حكم هذا الاظهار بقي شيء آخر وهو ان تقدير الاصل بالفرع في الحكم والعلة وهو
نقيض التحقق في القياس وهو تقديرهما في الحكم والعلة فلا ينعكس التعريف
واجيب بانهما ليسا بمرادين مطلق القياس لانهما ليسا بقياسين حقيقة
وكذا لا يستعملان الا مضافين ويمكن رده بان المراد لا ينفي الايراد قوله
والحد الصحيح اي الخالي عن ايراد ما ذكره صاحب الميزان والشيخ ابو منصور
واختاره المحققون قوله لان القياس مظهر لا مثبت بل المثبت هو الله تعالى
ولك ان تقول الادلة كلها انما هي امارات وعلامات على ثبوت الاحكام والمثبت
انما هو الله تعالى واضافة الاثبات اليها مجاز لا خصوصية لذلك بالقياس والحق
ان القياس لا يسند اليه الاثبات لا حقيقة ولا مجازا بل هو مظهر لكون حكم الفرع
داخلا تحت حكم الاصل بدليله والمثبت لحكم الفرع مجازا انما هو دليل الاصل

فالقياس مغير حكم الاصل من الخصوص الى العموم بثبوته في الفرع فكان النص
بعمومه يتناول صورة الفرع وقد خفي علينا فاظهر بالقياس قوله وانما قال مثل
واما ذكر لفظ المذكورين فلاجل التعريف ان يعمهم الموجودين والمعدومين وقد وقع في
عبارة القوم انه تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه لا معنى
لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل
لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله لعدم ضرورة
تعدد الاوصاف بتعدد المحال واجيب عنه بان المراد من التعدية اثبات مثل حكم الاصل
في الفرع من الجواز والفساد والحل والحرمة ونحوهما لان التعدية في هذا الموضع لا يتصور
الا بهذا الطريق وهذا مفهوم من هذا الكتب من غير قرينة نطقية كقولك
ضربته ضرب زيد غلامه تفهم منه ان المراد منه ضربته مثل ضربه لاستحالة ان
يكون ضربت ضرب زيد فكذا هنا فتأمله قوله فلا يجوز اثباته بالقياس لما فيه
اصله بالشبهة وتعالى الله عن العجز عن اثبات حقه بدليل لا شبهة فيه قوله نقلا
وعقلا نصبهما اما على التمييز او الظرفية او المصدرية او نزع الخافض بمعنى
انه حجة بالنقل والعقل قوله اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
فان المطلوب يثبت باشارته لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه
بحكمه وهذا يشمل الاتعاظ والقياس بنوعيه فيكونان ثابتين بمنطوق الآية
غير انها مسوقة للاعتبار بمعنى الاتعاظ لا له باعتبار القياس فيكون بالمعنى
الاول ثابتا بعبارة النص وبالمعنى الثاني ثابتا باشارته سلمنا ان الاعتبار
هو الاتعاظ لا غير ولكنا نثبت بطريق القياس بطريق الدلالة المسماة

بفحوى الخطاب وطريقها ان الله تعالى ذكر في النص هلاك قوم بناء على سبب وهو
اغترارهم بالشوكة والقوة ثم امرنا بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب
لئلا يحصل لنا مثل ذلك الجزاء وحاصله ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم و
هو كذلك في الاحكام الشرعية من غير فرق وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد
فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم منه اثبات القياس بالقياس ودلالة
النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة بالاستنباط
قوله كذا قاله ثعلب قلت وقال غيره الاعتبار الاتعاظ بل هو الاسبق الى
الفهم هنا لترتبه على ما سبق والجواب على تقدير التسليم المطلوب حاصل بالدلالة
لان المتعظ منتقل من العلم بحال غيره الى العلم بحال نفسه على ان المأمور
مطلق الاعتبار الذي هو القياس الشرعي احد جهاته وهو يكفي في المطلوب
قوله ومن هنا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص قد علمت ان الاول
انما هو استدلال باشارة الآية وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لانها
مسوقة للاعتبار بمعنى الاتعاظ لا له باعتبار القياس ولكنها تشمل الاتعاظ والقياس
كما بيناه فتأمله قوله وهذا استدلال بدلالته على تقدير تخصيص الاعتبار بالاتعاظ
وعلى تقدير عموم الاعتبار في المثلات وغيرها فهو صريح في الاستدلال بعبارة النص
قوله وحديث معاذ معروف فاما للقائل ان يقول حديث معاذ ظني لانه احاد و
المسئلة اصولية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن فالاولى الاقتصار على الدليل
القطعي قوله في قوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل يروى
برفع مثل ونصبه متفق عليه من حديث عبادة ابن الصامت الذهب بالذهب

والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل
سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلف هذه الاوصاف فبيعوا كيف شئتم فمن زاد
او استزاد فقد اربى الاخذ والمعطي فيه سواء قوله بدلالة الباء يعني انما
قدر المحذوف من مادة البيع لانه وارد في المبادلة والباء فيها للالصاق
ملصقا به والمناسب له هو فيما نحن فيه قوله تقديره بيعوا الحنطة بالحنطة ويجوز
ان يقدر فعل مجهول نحو تباع الحنطة بالحنطة وكلا التقديرين على صيغة الخبر
بمعنى الامر قوله والحنطة مكيل اي اسم علم لمكيل معلوم موضوع لنوع من
الطعام الذي يصح ان يكال بالمكيل فليس المراد تحقق الكيل فان ترك كيله
لا يخرج عن كونه مكيلا قوله هو بمنزلته يعني في الحديث حيث قال الحنطة قوله
والاحوال شروط لكونها صفات والصفات مقيدة كالشروط الا ان الطلاق
يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول من قوله ان دخلت الدار راكبة فانت
طالق تم الخ التقريب وفيه نظر اذ لا نم ان الوصف بمعنى الشرط قوله والامر
للايجاب الظاهر ان الاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز
بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكن ان يجعل عدم
جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير
الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية
المماثلة واجبة ولا يبعد ان يكون الشيء مباحا ويجب رعاية شرطه عند
الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح ويجب فيه شرطه وهو الاشهاد عند الاقدام
عليه وكاخذ الرهن فانه جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر

للايجاب ان المامور به واجب في هذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة
بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف
الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم
الرهن فاقبضوا قوله واراد بالمثل يعني القدر لقيام الاجماع على عدم اعتبار
المماثلة من جميع الحيثيات قوله الفضل على القدر الشرعي وادناه في الكيل
نصف صاع وفي الموزونات قيراط من الذهب ودرهم من الذهب وهذا
لان الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة وهي انما يكون بالقدر والفضل لا يتصور
الا على القدر من الجانبين وذكر في الفوايد البدرية لشيخ الاسلام ان الفضل
على القدر يكون قدرا وادناه نصف فالواجب ان يكون الزايد حراما
اذا كان الفضل كذلك واما ما دون ذلك فلا يحرم وهذا يخالف لرواية
عامة الكتب قوله اذا لم يبلغ ذلك نصف صاع من احد الجانبين فان بلغ
ذلك كما اذا باع حفنة بحفنتين حرم الفضل لان ما دون نصف صاع في حكم الحفنة
ولذا يضمن الحفنة والحفنتان عندنا بالقيمة ولو وضعت مكاييل اصغر من
نصف صاع كربع قدح وثمن قدح كما في ديارنا فلا شك في الربوا لكون
الشرع لم يقدر بعض المقدرات الشرعية في الواجبات المالية باقل منه لا يستلزم
اهدار التفاوت المتيقن في الاسرار ما دون الحبة من الذهب والفضة
لا قيمة له قوله لان الربوا اسم لكل زيادة في احد البدلين وقيل هو فضل مال
لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال وقيل هو فضل خال عن عوض شرط لاحد
المتعاقدين في المعاوضة ولا يخفى ان كلا من هذه التعاريف غير منعكس فان

بيع الدرهم بالدرهم نسيئة ربوا وليس فيه فضل مال لا يقابله عوض وفي جميع
العلوم الربوا عبارة عن عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة وهذا التعريف
اولى لشموله جميع الافراد اللهم الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقي والتقديري
لكنه مجاز وفي الاسبيجابي اتفقوا على انه لو انكر ربوا النسيئة يكفر ولو انكر ربوا
الفضل اختلفوا فيه فان ابن عباس رض لا يراه **قوله** لان المماثلة تقوم بالصورة
والمعنى لان كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه **قوله** وذلك بالقدر
والجنس اي المذكور من قيام المماثلة بالصورة والمعنى انما يكون بالقدر والجنس
لان القدر عبارة عن التساوي في المعيارية وبه يحصل المماثلة الصورية واليه اشار
عليه الصلوة والسلام بقوله مثلا بمثل والجنس عبارة عن التشاكل في المعنى وبه
يثبت المماثلة المعنوية واليه اشار عليه الصلوة والسلام بقوله الحنطة بالحنطة ولقائل ان
يقول المماثلة الصورية كما تحصل بالوزن والكيل تحصل بالعد ايضا فانه يجعل
العدديات امثالا متساوية كالكيل في المكيلات بدليل انهما تضمنان بالمثل في ضمان
العدوان والجواب انا لا نسلم ان العدد يجعلها متساوية وانما جعلت امثالا في
ضمان العدوان مع قيام التفاوت للضرورة الا ان الاتلاف قد تحقق والخروج
عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلو لم تحمل هذا التفاوت لوقعنا في
تفاوت اكثر منه وهو القيمة **قوله** وهو قوله عليه الصلوة والسلام جيدها ورديها
سواء وهو وان لم يوجد في كتب السنة بهذا اللفظ ولكنه ماخوذ من اطلاق ما
قدمناه من حديث ابي سعيد هذا ولقائل ان يقول لو سقطت الجودة عند
المقابلة بالجنس لجاز بيع الاب والوصي مال الصغير بمثله رديا ولكان بيع المريض

في مرض الموت حنطة جيدة بردية معتبرة من جميع المال لا من الثلث واللازم باطل
فالملزوم مثله واجيب بان الجودة ساقطة في غير المقابل بالجنس لا محالة وعدم الجواز
والاعتبار من الثلث باعتبار ان يصرف هو لا مقتصر على الوجه الانظر ولا نظر في
تصرف يفضي الى سقوط الجودة فليتامل **قوله** هذا حكم النص اي هذا الذي ذكر
من الامور الثلاثة وهو وجوب التسوية والحرمة عند فواته والداعي حكم النص
اما الاول فلان النص يتناوله فكان ثابتا بعبارته واما الثاني فانه وان لم يتناوله
النص لكنه ثابت بالنظم لغة بقوله والفضل ربوا فكانت الجودة ثابتة بالنص
واما الثالث فقد ثبت ضرورة الاول فكان ثابتا باقتضائه فتبين ان الكل
حكم النص ثم بعد ما تاملنا هذا ووقفنا على هذه المعاني لم يبق لنا الا الاعتبار وقد
وجدنا الارز وغيره كالدخن والجص وسائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية
هي والمنصوص عليه في العلة المذكورة فكان الفضل الزائد على المماثلة فيها
فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت لاتحادهما على الاثر
في الحكم فلزمنا اثباته فيه على طريق الاعتبار والحاق غير المنصوص به في الحكم بالعلة
الجامعة **قوله** وهو اي الحشر الثاني اجلاء عمر رض اياهم من خيبر الى الشام و
قيل الحشر الثاني يوم القيمة لان الحشر يكون بالشام وعن ابن عباس من شك
ان المحشر يكون بالشام فليقرء هذه الآية وقيل الاول لا يدل على التكرار بدليل ما لو
قال اول عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا يعتق من غير توقف لاشتراء عبد آخر
وهذا ضعيف لان الاول يدل على ثان لغة وان لم يتوقف على وجوده **قوله**
فيما لا نص فيه من الاقوال والافعال والاعتقاديات **قوله** والجواب انا اما نوثر

الجواب عن الاية فان كون القياس حجة لا ينافي كون الكتاب كافيا لان حجيته
ثابتة بالكتاب فلا يكون خارجا عنه ولا عن بيانه او نقول ليس في الكتاب
بيان كل شيء صريحا بالاتفاق الا ترى الى قوله ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما
ليس فيه صريح النهي عن الضرب والشتم فلما لم يكن فيه بيان كل شيء صريحا دل
على ان المراد بالتبيان التبيان بالمعاني المودعة فيه والمعاني يوقف عليها تارة
صريحا وتارة دلالة او اشارة او اقتضاء ولا يحصل في ذلك الا باجتهاد الرأي فيكون
ما تمسكوا به حجة لنا عليهم بعد ان زعموا انه لهم علينا واما عن السنة فان قياس
بني اسرائيل لم يكن كقياسنا فانهم كانوا يقيسون في نصب الشرائع ما لم يكن
في التورية لما كان فيها ونحن نرد مشروعا الى نظائره وايضا كان قياس بني اسرائيل
باعتبار الصورة دون المعنى كما يفعله اصحاب الطرد في يومنا هذا على ان هذا الحديث
ليس بحجة لانه خبر واحد وهو لا يوجب الا العمل وحجية القياس من باب العلم و
الاعتقاد ولا يقال يرد عليكم مثل هذا فيما تمسكتم به من اخبار الآحاد لانا نقول
انما يرد علينا اذا لم يكن مشهورة بتلقي الصحابة اياها بالقبول والتلقي ثابت
بالاجماع فكان ما تمسكنا به مشهورا وهو يوجب العلم والعمل وعن المعقول
فانه تعالى اطلق لنا العمل بالرأي في جهة القبلة وهو محض حق الله تعالى لانه لا ذي حجة
تعالى ولم يكن في ذلك منافاة لكمال قدرته والفرق بين القياس وخبر الواحد ساقط لان
علة القياس موجبة عندنا للعلم كاصل الخبر لان الوصف كالخبر والتعليل كالرواية
فكما يحتمل الرواية الغلط يحتمل التعليل الغلط من غير فرق **قوله** والاصل في الاصل
معلولة اي استعمل لفظ المعلول لان العلة التي هي المصدر لازم الفعت عليل

فالصواب ان يقال كهذا النص معلل او غير معلل والجواب انه قد جاء فهو معلول
قال في المغرب يقال رجل عليل ومعلول اي ذو علة اذا عرفت هذا فنقول قد اختلف
العلماء في تعليل النصوص على اربعة مذاهب احدها ان الاصل فيها عدم التعليل
حتى يقوم دليل بالتعليل الثاني ان الاصل بكل وصف كونه معلولا بوصف
الثالث عدم كونه معلولا بكل وصف ولا ببعضها ولكن لا بد من دليل يميزه منه
بين سائر الاوصاف وينسب هذا المذهب الى الشافعي ولكن المشهور فيما بين اصحابه
ان الاصل في الاحكام التعبد دون التعليل الرابع وهو مذهبنا ان الاصل
التعليل الا لمانع وانه لا بد في ذلك من دلالة تميز الوصف الذي هو علة عن غيره
من الاوصاف ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من قيام الدليل على ان
ذلك النص الذي اريد استخراج عليه معلولا في الجملة وليس حكمه مقتصرا على مورده
لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه انما يثبت بطريق
الظاهر الاجماعي على ان بعض النصوص غير معلول لان الظاهر انما يصلح حجة
للدفع دون الالزام كالاستصحاب وتظهر ثمرة هذا الاصل في الذهب والفضة
فان الربوا ثابت فيهما بالنص ثم هو معلول عندنا بعلة الوزن والجنس وغير معلول
بذلك عند الشافعي فلا يصح منا الاستدلال عليه بان الاصل في النصوص التعليل وانما
علينا اقامة الدليل لان النص معلول في الحال **قوله** الا ان يكون بمعنى في مخبر
عن المعلول بالشاهد يعني كان يقول النص في الحال معلول ثم قد يقال كون الكلام
بمعنى في مجازا ان سلم هذا الاستعمال المستشهد به والعدول عن الحقيقة الى
المجاز لا بد له من دليل ثم نكتة ولفظ معلول صريح في المقصود من لفظ شاهد و

بجاب بان النكتة كون اللام اخصر من في وانما عبر بالشاهد للنكتة التي ذكرها الشارح
وحاصله ان النصوص شهود والمعد على احكامه وقد حل بعض الشراح عبارة المتن
في هذا المقام بخلاف ما ذكره الشارح وهذه عبارته قبل ذلك المذكور من التعليل
والتمييز من قيام الدليل على انه اي ذلك النص الذي اريد تعليله للحال ∴ قوله
القياس معلوم في الجملة بعلة يستدل بها على ان ذلك شاهد على ان حكم النص يتعدى
بها الى غير مورده لا قاصر عليه فابقيت اللام على حقيقتها وكذا الشاهد ولم يجعله غير
عن معلول ولا يخفى ما فيه من التكلف لكن ترجيح اسم الاشارة الى المذكور الشامل
للتعليل والتمييز اولى مما فعله الشارح **قوله** ثم للقياس تفسير لغة وشرعا وحكم
ان باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس اي مفهومه لغة واصطلاحا وشرطه
وركنه وحكمه ودفعه ولا بد من معرفة هذا المجموع لان الشارع في شيء لا بد ان يتصوره
اولا ليكون على بصيرة في طلبه او زيادة بصيرة ولا يوجد الشيء الا عند وجود شرطه
ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا لحكمه لان الشيء لا يخلو عن العبث الا بكونه مفيدا
وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحقيق ذلك يبقى للسائل ولاية الدفع فيحتاج الى ما
تخلص عنه **قوله** فشرطه اي شرط الحسي ثلاثة انواع وقد مر شروط حكم الاصل
وشروط الفرع اما شروط حكم الاصل فستة عد المص اربعة وضمن الشرط الثالث شروطا
ستة وانما جعل مجموع الستة شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقيق التعدي فانه لا يتم
الا بالجميع بخلاف الشروط الثلاثة **قوله** وهو محل الحكم المنصوص عليه اختلف
العلماء في تعيين الاصل والفرع في هذا الباب فالاصل عند اكثر الفقهاء واهل النظر
هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على الحنطة مثلا في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا

كان الاصل هو الحنطة عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا
اليه وذلك هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص
عليه من نص واجماع كقوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وذهب
طائفة الى ان الاصل هو الحكم في المحل المنصوص عليه لان الاصل ما يبتني عليه غيره
وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصة موجودة في الحكم دون
المحل والدليل وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منهما لابتناء
حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصله و
اصل الاصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل
يطلق على ما يبتني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل
بالمعنيين من غير عكس قيل وفيه نظر لاستقامة اطلاقه على المنافيين بالمعنيين
نعم اذا كان الاشبه بمتابعة الجمهور فهو وان كان تقليدا لكن يعلله ∴ صحيح واما
النزاع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز وساير الربويات وعند البعض هو الحكم الثابت
فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه هو الذي يبتني على الغير
ويفتقر اليه الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل المشبه فرعا للمناسبة
اذا تقرر هذا فنقول ان كان المراد من الاصل هنا النص المثبت للحكم كان
الخصوص بمعنى الانفراد والباء الاولى بمعنى مع وفي بمعنى للسببية والضمير راجع
الى الاصل والمختص به غير مذكور فيحتاج الى ان الشرط ان لا يكون النص المثبت
للحكم في المحل منفردا مع حكمه بذلك المحل بحيث لا يشاركه فيه غيره بسبب نص آخر يقتضي
اختصاصه بذلك المحل كقوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة وحده فحسبه فان تخصيص

مع حكمه وهو قبول شهادة خزيمة وحده بجلاله وهو خزيمة بسبب قوله تعالى فاستشهدوا
شهيدين فانه لما اوجب على جميع المكلفين مراعاة العدد لزم منه نفي قبول
شهادة الفرد فاذا ثبت في موضع بدليل كان مختصا به ولا يعدوه النص الناسخ
في غيره وان كان المراد منه محل الحكم كان المخصوص بمعنى المتفرد والباء الاولى صلة والثانية
للسببية فيحمل الى ان الشرط ان لا يكون محل الحكم مختصا بحكمه بسبب نص آخر
كمثل خزيمة فانه متفرد بقبول شهادته وحده بحيث لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا
الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين **قوله** وهي تدخل على المقصور
كثيرا اه اعلم ان الاستعمال في الاصطلاح العربي على ان المقصور هو المذكور بعد الباء
يقال خصصت زيدا بالذكر وفي الكشاف اياك نعبد نخصك بالعبادة لا نعبد
غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم في ما زيد الا قائم لانه تخصيص
القيام بزيد وقول بعض الفقهاء تخصيص القسم بزوجات لكنه مما يتبادر اليه الفهم
كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشايع على القلب ولذا غير بعض المحققين عبارة فخر
الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به لبدخلها على المقصور عليه
وان كان حقها دخولها على المقصور مشيا على المتبادر والمتعارف توقيا على الافهام
اذا علمت ذلك تبين لك ان قول الشارح فيحمل على القلب ليس بظاهر لان المصنف
هو المقصور مشيا على الاصطلاح فلا قلب في العبارة اللهم الا ان يقال المراد
القلب بالنسبة الى المتبادر الى الفهم اي كان حق العبارة ان يقول كما
ذكره بعض المحققين ولا يخفى ان عبارة الشارح في هذا المقام فيها اجمال يحتاج
الى تكميل وكان حقها ان يقول هي تدخل على المقصور كثيرا اه ادخولها على

المقصور عليه فقليل لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا فيحمل على القلب بالنسبة الى ذلك
قوله وليس المراد من الخصوص المعنى المخصوص من صيغة عامة لا يطلق الخصوص
وبالنص سببه والنص الآخر الدليل المخصص والخصوصية نسبه غير مذكور يعني تشترط
ان لا يكون محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة بسبب نص آخر بخصصه ولئن اريد
به ذلك كان المراد بالمخصوص المخصوص بطريق الكرامة مثل خزيمة فانه مخصوص بحكمه وهو
قبول شهادته وحده لما رويناه من العمومات الموجبة للعدد فان الخصوص اذا كان
بطريق الكرامة منع الحاق الغير به قياسا وان كان ذلك الغير مثل المخصوص
في الفضيلة او فوقه لانه متى تعدى الحكم الى غيره ادى الى ابطال الخصوصية الثابتة
بالنص بخلاف مطلق المخصوص فانه لا يمنع القياس بالنص كراته والباء الثانية صلة
والنص الآخر دليل الخصوص والمخصوص منه غير مذكور والمبني عليه ان لا يكون محل
الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه بنص آخر **قوله** وفيه نظر فان الخصوص المصطلح
لا ينقسم الا الى ما هو بطريق الكرامة وغيره ولو سلم لكن لا نم جوازه لان شرطه المقارنة
ولو سلم فالعموم والخصوص من اوصاف النظم فجعل العام المخصوص من القاعدة
العامة لا يكاد يصح **قوله** بناء على اخباره متعلق بجواز الشهادة للرسول والضمير
راجع اليه لان التعليل لا يعارض النص فيكون باطلا **قوله** بناء على العيان متعلق
بجواز الشهادة لغيره والمعنى ان خزيمة فهم انه الشهادة يجوز للرسول عليه الصلوة والسلام
بناء على اخباره كما تجوز لغيره من آحاد الامة بناء على العيان والمشاهدة فان قوله
عليه الصلوة والسلام في افادة العلم كالعيان والشرع قد جعل السامع في بعض الاحكام
بمنزلة العيان فكان قول الرسول عليه السلام لك اولى **قوله** الباء فيه للتعدية لان سعد لانه

العدول عما هو لازم فلا يتأتى المجهول منه الا بالصلة ولا يبعد ان يجعل من العدل
وهو الصرف فيكون متعديا لكن الاتيان بالباء يعين انه من العدول **قوله** يعني
ان لا يكون الاصل اي حكمه عادلا عن سنن القياس اي مائلا عنه يعني ان لا يكون
على خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس على الاصل موافقا للنص فاذا
جاء النص في محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس اذ القياس
يرد هذا الحكم ويقتضي عدمه فلا يستقيم اثباته كالنص اذا ورد فيه الحكم لا يستقيم اثباته
به لانه لا يصير نافيا ومثبتا لشيء واحد في زمان واحد وذلك اعترض بانه لا حاجة
الى تقدير الحكم لان الحكم كما يصدق عليه انه معدول عن القياس يصدق على المحل
اذ قياس المحل ان لا يكون محكوما عليه بهذا الحكم فاذا حكم عليه به كان معدولا به عن
القياس لان كون هذا المحل متصفا بهذا الحكم لا يقبل واجيب بان الحاجة اليه ضرورية
لان المحل لا يكون معدولا به عن القياس لا يصدق على المحل انه معدول عن القياس
حقيقة والتقدير الذي ذكره مجاز متكلف بعيد عن الفهم فكان الاضمار الذي دل
عليه الظاهر اولى اعلم ان الخارج عن سنن القياس على اربعة انواع الاول ما خص
عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص لخزيمة والثاني ما شرع ابتداء ولم يعقل
معناه فلا يقاس عليه غيره كاعداد الركعات ومقادير الزكات والحدود والكفارات
وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس فيه تجوز اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى
يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس متغاير العدم
يعقل عليه والثالث القواعد المبتداة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها وان عقل معناها
لعدم وجود نظير خارج عما يتناوله فلا يتأتى فيه الالحاق وتسمية هذا خارجا عن القياس

فيه تجوز ايضا كرخص السفر والمسح على الخفين فانا نعلم ان المسح على الخفين انما
جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه ولكن لا يقيس عليه العمامة والقفازين
وما لا يستر جميع القدم لانها لا تساوي الخف في الحاجة وعسر النزع وعموم البلوى
فهذه الاقسام لا يجري فيه القياس بالاتفاق والرابع ما استثنى عن قاعدة سابقة
فطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة شاركت المستثنى في علة الاستثناء
عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحابنا على ما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى
فتبين بهذا ان المراد من العدول عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه
اصلا ويخالف القياس من كل وجه اما ما كان موافقا له من وجه يجوز القياس
عليه كالمستحسنات هذا والتحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه
كما ذكره الامدي في الاحكام **قوله** كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فان
القياس يقتضي ان يفسد صومه لان الاكل مناف للصوم عمدا كان او ناسيا الا ان حكم
الناسي ثبت على خلاف القياس بالنص وهو قوله عليه الصلوة والسلام لاعرابي تم
صومك فانما اطعمك الله وسقاك وليس ثبوته باعتبار كونه مخصوصا بالنص
عن عموم نص آخر وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله عليه الصلوة والسلام
الفطر مما يدخل حتى يصح تعليله واخراج المخطي والمكره الناسي اذا اصيب الماء في
حلقه بالقياس عليه كما فعله الشافعي وبعض اصحابنا بعلة عدم القصد لان التخصيص
انما يتحقق فيما هو داخل في العام ثم يخرج بالمخصص والاكل ناسيا غير داخل في العام
لانه ليس بفعله وانما هو فعل الله تعالى لقوله عليه الصلوة والسلام انما اطعمك الله وسقاك
لا يقال هذا خبر واحد فلا يزاد به على النص لانا نقول هو حديث مشهور فيجوز به

الزيادة وفيه نظر لان مالكا لم يعين ولا يقال لو كان بقاء الصوم بعد الاكل ناسياً
معدولا به عن القياس لما ثبت حكمه في المواقع ناسيا بالقياس عليه لانا لا نم ان
ثبوت بقاء الصوم في المواقع ناسيا بالقياس بل ثبوته بدلالة النص لا بالقياس
لان الاكل والجماع متساويان في افساد الصوم بخطاب واحد فكان النص الوارد
في احدهما واردا في الآخر لان الحكم اذا ثبت لاحد المتساويين ثبت للآخر والا
لما كانا متساويين مع كونهما متساويين هذا خلف ونوقض بان اتحاد الخطاب
لا يقتضي التساوي في الاركان كما في اركان الصلوة واجيب بمنع اتحاد الخطاب
فان كل ركن منها ثابت بخطاب بانه عرض لا يقبل الانتقال وذلك لان المقتضي
لتشخص العرض محله وح يفتقر في تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة
المشخصات فلا يصح الانتقال عنه وهذا بخلاف الجسم لانه اذا كان الموضوع مشخصا له
يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم
موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخص ما هو حال فيه فالعرض اذا لا يتشخص
وجوده الا بموضوع بعينه فلا يصح عنه الانتقال وهذا بخلاف الجسم فان الجسم غير محتاج
في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل
من حيز الى حيز آخر من حيث انه موجود مشخص الا من حيث انه متحيز لان كونه متحيزا
حاصل له باعتبار الحيز وايضا الشيء اذا انتقل من محل الى محل يكون الاول
خاليا عنه لا محالة وههنا المنصوص لا يخلو عن حكمه بعد التعدية قوله واجيب
بان المراد من تعدي الحكم تعدي مثله هذا لا يدفع ما في العبارة من التسامح
والمناقشة بتقدير المضاف لا يجدي نفعا لان قوله بعينه يأباه ويمكن ان يجاب عنه بانا

لا نم استحالة الانتقال فان ذلك مبني على كون الحكم عرضا واحكام الشرع لها حكم
الجواهر ولكن سلمنا فلا نم ان تقدير المضاف لا يجدي نفعا لما ذكرنا ان المعول
عليه في تعريف القياس قول الشيخ ابو منصور وقد اخذ المثل فيه ولا منافاة بينه
وبين قوله بعينه اذ المراد به التعيين الذي هو التشخص بل المقصود ان يكون
المعدى مثل ذات المنصوص عليه اي متحدا معه في ذاته دون عوارضه اعراضا
عما يقال ان الحكم المنصوص عليه قد يكون قطعيا بخلاف المعدى فان ذلك مما
العوارض وهي لا تدخل في المماثلة فافهم والاولى ان يقال ان الناسي دخل في
قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل باق لان الشارع اخرج فعله المنافي بالحديث
وللقائل ان يقول قولكم حكم الناسي معدول لا عن القياس لا مخصوص من النص دعوى
بلا دليل وما ذكرتم من انه باق على كونه متناول العام عين النزاع ويمكن ان يجاب
بان المخصص ولا شرطه المقارنة ولم يوجد فلا يكون مخصصا على ان التخصيص عند
الشافعي بطريق المعارضة بالاخراج والخارج من الاتمام ليس باتمام وقد امر
الشارع بالاتمام فدل على انه باق على الكف لا يخرج فيه قوله وهو احتراز عن
التعليل بالعلة القاصرة المراد بها المستنبطة وفي صحة التعليل بها خلاف عندنا
كما يأتي والمختار عدم الصحة واما التعليل بالقاصرة المنصوصة او المجمع عليها
فمتفق على صحته فتنبه قوله وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه اي وقوع
التعدي بالتعليل هو شرط لصحة القياس لا نفس التعدي فان ذلك حكمه وهذا
التصور سابق عليه فيصلح شرطا ولا بعد في ان يكون تصور الوقوع متقدما ووجوده
متأخرا واجيب ايضا بان التعدي حكم نفس القياس وهو ايضا شرط الحكم بصحته

على ان الحكم بصحته يتوقف على وجود التعدي والحكم بصحته غير نفسه ويجوز ان يكون التعدي
حكماً لشيء وشرطاً لشيء آخر فتامل قوله والثاني سماه ثانياً بالنسبة الى ما تضمنه الشرط
الثالث من الشروط الستة والا فهو في الحقيقة شرط رابع من شروط القياس قوله
ان يكون المعدى حكماً شرعياً وهو احتراز عن اللغوي والعقلي وذلك لان الغرض
من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع واثباته فيه للمساواة في
علته نفياً كان او اثباتاً فاذا لم يكن الحكم في الاصل شرعياً بل كان لغوياً او عقلياً لا يكون
المعدى بالقياس الى الفرع حكماً شرعياً فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلاً
فيكون الاشتغال به اشتغالاً بما لا يفيد وهو غير جائز وهذا مبني على ان القياس لا يجري
في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وهو مذهب جمهور الفقهاء وانما لم
يثبت اللغة بالقياس لان الاسماء اللغوية يراد بها ما وضعت له من مسمياتها
فحسب ولا يقاس عليها غيرها لوجود مثل وصف الموضوع في غيره لئلا يبطل غرض
الواضع فلا يقال ان زيداً من الزيادة فيقع اسم زيد على كل ما فيه زيادة كالحجر
والابل والشجر وعمرو من العمر وهو البقاء فيقع اسم عمرو على كل ما فيه بقاء كالحجر
والمدر وكذا لا يقال ان الشعب بكسر الشين وهو الطريق في الجبل وبفتحها القبيلة
انما سميا بذلك لوجود الانشعاب فيهما فيقاس كل ما يتشعب بالشعب والشعب
كقرن البقر الوحشي قوله لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها اي الالفاظ الشاملة
الافعال والحروف لان كلا منها في اللغة اي علامة على مسماه والتخصيص عرف
طارئ ثم ظاهر هذه الآية يدل على ان الالفاظ باسرها توقيفية فيمتنع ان يثبت
شيء منها بالقياس واعترض بان علم جاء بمعنى الهم كقوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس

لكم او علمه لغة من سبقه من الجن او غيرهم وايضاً الاسم عين المسمى فجاز ان يكون اللغات
توقيفية والقياس يظهر ما خفي كما في القياس الشرعي واجيب بان هذا اكثر خلاف
الاصل وعدول عن ظاهر اللفظ وعما اجمع عليه المفسرون في تفسير هذه الآية على
انا لا نم ان علم بمعنى الهم في الآية ولئن سلم فالالهام من الله تعالى تعليم خصوصاً
في حق الانبياء والقياس ليس مظهراً لكل شيء بل لما قد ثبت بمعنى شرعي وخفي
علينا واللغات ليست كذلك ليعلموا اللغات بترديد الالفاظ مع قرينة الاشارة
وغيرها وقيل غير ذلك والمختار عند المحققين هو الاول ان كان النزاع في الظهور
لظهور دليله والوقف ان كان النزاع في القطع لاحتمال التعليم الالهام الوضع
نحو وعلمناه صنعة لبوس لكم او تعليم ما سبق وضعه من خلق آخر واعلم انهم قد
اختلفوا في تعيين واضع اللغة فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري انه الله تعالى
وعلمها بالوحي وقيل واضعها البشر واحداً او جماعة ثم حصل التعريف
بالاشارة والتكرار في الاطفال قوله والدوران اي دوران الشيء وجوداً
وعدماً يفيد علية المدار للدائر قوله قلنا اي تقرير الجواب ان الدوران انما يفيد علية
ظن الغلبة فيما يحتمل التعليل وههنا لا يحتمل لان تعليل الاسماء غير جائز لانتفاء
المناسبة بين الالفاظ والمعاني واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس لعدم
شرطه ولئن سلمنا ان الدوران يفيد علية ظن الغلبة مطلقاً لكن انما يجعله العبد
علية لا يترتب عليه الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانماً لسواده وله عبد آخر اسود
لا يعتق فلذلك هنا قوله ولا نم ان الاسم اللغوي يثبت قياساً لوجود معنى
الشيء في شيء آخر فان قلت انما يثبت بالقياس الاسامي الشرعية لا اللغوية

لان كل اسم بني عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي وح يثبت اسم الخمر للنبيذ شرعا لوجود
المعنى فيه ويترتب عليه الحد بالنص قلنا الاسماء الشرعية كاللغوية فلا يجوز اثبات الاسم
بالقياس على اي وجه كان قوله والشرط الثالث سماه ثالثا بالنسبة الى ما تضمنه
الشرط الثالث والا فهو بالنسبة الى شروط القياس شرط خامس قوله ان يكون
الحكم اي حكم الاصل ثابتا بالنص اي لا بالقياس لانه انما يتوصل الى حكم الاصل القريب
بالعلة الموجودة في البعيد فان وجدت في الفرع امكن رده اليه فيكون توسط
القريب لغوا وان لم يوجد امتنع تعليل الحكم في القريب بالموجودة في الفرع لكونه
معللا بالموجودة في البعيد وحاصل هذا ما ذكره بعض المحققين انه لا يجوز ان يكون
حكم الاصل ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة
ضايع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع
في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد
قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة
ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء
علة الحكم هذا وفي بعض الحواشي انما اشترطت ثبوت حكم الاصل بالنص لا بالراي
لانه جاز ان يكون خطأ فلا يصلح ان يكون اصلا فافهم قوله فلا يحتاج الى القياس
الآخر يعني القياس الاول وهو قياس السفرجل على التفاح قوله من غير تغيير له
في الاصل فهو حكم في الفرع من اطلاق وتقييد بزيادة وصف او سقوطه او غير
ذلك مما يتعلق بنفس الحكم لئلا يفوت بذلك نفس المماثلة المعتبرة بين الاصل والفرع
على ان التعدية مع التغيير يكون اثبات حكم آخر في الفرع غير حكم الاصل وهو لا يجوز

لكونه

لكونه اثبات حكم في الفرع ابتداء قوله والشرط السادس سماه شرطا سادسا
بالنسبة الى ما تضمنه الثالث والا فهو شرط ثامن من شروط القياس ايضا قوله ان
لا يكون في الفرع نص يعني يشترط ان يكون حكم الفرع منصوصا عليه وهذا عند عامة
مشايخنا واختار مشايخ سمرقند ان القياس ان كان موافقا لنص الفرع جاز
قال في التحقيق وهو الاشبه لان فيه تاكيد النص ولاطباق السلف على الاستدلال
بالنص والمعقول في حكم واحد ولقائل ان يقول ان كان المراد من المعقول هو
التعدية الى ما فيه نص فهو مع كونه عين النزاع لا دليل عليه لان الظاهر من المعقول
القياس العقلي لا الشرعي وان كان غير ذلك فلا يكون حجة فان قلت ان معاذا
انما عدل الى الاجتهاد بعد فقدان النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده قلنا
حديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص جائز فاما عند وجود
النص فليس فيه دليل على جوازه ولا بطلانه وان لم يكن كذلك لا يجوز سواء خالفه
او اثبت زيادة لم يثبتها اما الاول فلان فيه ابطال حكم النص بالتعليل وهو
لا يجوز اما الثاني فلان فيه رفع الاطلاق وهو نسخ والصحيح ما ذهب اليه العامة
لان تعدي الحكم الى ما يثبت بالنص اثبات الثابت والتاكيد ممنوع قوله اذ لو
كان نص فان كان حكم القياس الخ هذا استدلال لما ذهب اليه العامة وقيل اذا كان حكم
الفرع منصوصا يكون كل من الاصل والفرع ثابتا بالنص فليس جعل الاصل
والفرع فرعا اولى من العكس قلت ربما يناقش بانه يجوز ان يكون احدهما موافقا
للقياس والآخر مخالفا فيكون جعل الموافق اصلا اولى قوله لم يكن للقياس
فائدة للاستغناء عنه بالنص اذ الاضافة الى الاقوى متعينة وفيه نظر لانا لا نم

عدم الفائدة بل يكون مؤكدا بدون تعيينه ورد بمنع التوكيد لان تعدي الحكم
لما كان شرطا للتعليل فكيف يجوز التعليل بدونه حتى يتاكد به النص واجيب بان
وجود النص في الفرع لا يمنع التعدي بتاكيد النص بالقياس م لكن ان يقول ما فائدة
التاكيد اذ لا عبرة في الترجيح بكثرة الادلة ويمكن ان يجاب بالنص يكون حجة على
من راه حجة والمعقول على من يراه قوله هذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط
التي ضمنها المصنف للشرط الثالث شرعيا لا يستقيم الحاق اللواطة بالزنا لانه ليس
بحكم شرعي وانما هو عقلي او لغوي فتامل قوله لان حكم الاصل ثبوت الحرمة متناهية
بالكفارة الخ فلو صح ظهار الذمي لثبت به حرمة مطلقة بعد ان كانت مقيدة
في الاصل وهذا باطل لرفعه مساواة الفرع الاصل الواجب اعتبارها في القياس
فان قلت الاطلاق والتقييد من اوصاف الحكم والمساواة فيهما غير معتبرة
بين الاصل والفرع حتى جاز ان يكون الحكم قطعيا في الاصل وظنيا في الفرع قلت
لا نم عدم اعتبار المساواة فيهما واما فوات صفة القطع من الفرع فليس بتغير
الحكم في الاصل بل هو مصحح للقياس لان من شان الفرع ان يكون ادنى حالا
من الاصل مع ان مثل هذا التغير امر ضروري لاستحالة صفة القطع بامر محتمل
وهو التعليل والضرورة تتقدر بقدرها وللخصم ان يقول لا نم ان الذمي ليس
باهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وكونه ليس اهلا للصوم لا يمنع
ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال م ظهاره صحيح سلمنا انه ليس باهل الكفارة
فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو ح رح ايلاء الذمي في حق الطلاق
وان لم يعتبر لايجاب الكفارة ويجاب بان القياس على العبد قياس مع الفارق

فان الذمي ليس باهل للصوم اصلا بخلاف العبد فانه اهل للتكفير بالمال الا انه عاجز
عن ذلك لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال
ايضا كالفقير اذا استغنى وكذا القياس على الايلاء فان الايلاء طلاق مؤجلا و
الذمي من اهل الطلاق لان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة بخلاف
الظهار فان الحرمة فيه موقتة بها وقد يقال من جهة الخصم ايضا كلامنا في العبد حال
كونه عبدا والذمي اذا اسلم يصح منه الصوم ايضا والتحقيق ان الخلاف في هذه
المسئلة مبني على اصل مختلف فيه وهو ان معنى العقوبة مترجح في الكفارة عند الخصم
وان كان فيها معنى العبادة لكان الكافر اهلا لوجوبها قوله وتقييد المطلق
تغيير له لان النص المطلق يقتضي الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة و
تقييده بالقياس لا يقتضي ذلك فيكون تغير الموجب بالراي وهو غير جائز لما مر
ان تقييد المطلق نسخ عندنا ونسخ النص بالتعليل باطل قوله والشرط الرابع
وهو الشرط التاسع من شرط حكم الاصل فيما اعتبره الشارح قوله فان قلت الخ
تقرير السؤال ان القياس لا بد وان يغير حكم النص من الخصوص الى العموم فلو كان
عدم التغيير شرطا يلزم بطلان القياس م تقرير الجواب ان المراد من التغيير تغيير
المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير من الخصوص الى العموم فان ذلك من
ضرورة التعليل اذ لا فائدة له الا تعميم حكم النص كما ستعلم من عدم جواز التعليل
بالعلة القاصرة على ان التنصيص على حكم شيء لا ينافي عمومه ولكن ينافي خلافه
وانما شرط هذا الشرط لان تغيير حكم النص بالراي في نفسه باطل سواء كان في
الاصل او في الفرع لان القياس لا يعارض النص وقيل الاولى ان يجعل هذا الشرط

من شروط التعليل لا من شروط حكم الاصل لان التعليل قد يقع مغيرا لحكم النص
وقد لا يقع اما حكم الاصل فلا انقسام له في نفسه الى المغير وغيره وانما التغيير امر
عارض له باعتبار التعليل فالقول بان شرط التعليل ان لا يكون مغيرا لحكم النص
اولى من القول بان شرط حكم الاصل ان لا يتغير قلت الظاهر ان هذا الشرط مستدرك
لان هذا مفهوم من قوله بعينه لان الضمير عايد الى الحكم فتامل قوله لانه لا يجوز
التعليل الخ هكذا وجد في نسخ هذا الشرح وصوابه لانه لما ثبت انه لا يجوز التعليل الخ
وكانه سقط من الناسخ قوله فلان لا يجوز ان يتغير حكم النص في عين المنصوص
عليه اولى المراد من تغيير المنصوص عليه هو الاصل الذي هو محل الحكم انما كان عدم
جواز التغيير في الاصل اولى لان الحكم في الاصل اقوى لثبوته بالنص بخلاف الحكم
الذي في الفرع فانه ضعيف لثبوته بالرأي فاذا لم يجز تغيير الحكم في الفرع مع انه ضعيف
فلان لا يجوز تغييره في الاصل من باب اولى لقوته وايضا التغيير في الاصل متضمن
معارضة الاصل على ما لا يخفى بخلاف التغيير في الفرع فاذا بطل التغيير في الفرع مع
عدم تضمنه معارضة النص فلان يبطل في الاصل مع تضمنه المعارضة بالطريق
الاولى قوله جواب لنقض وارد من قبل الشافعي قوله تقرير الجواب الخ يعني انما
خصصنا القليل وهو ما لا يبلغ نصف صاع من المكيلات ولا حبة من الموزونات
كالحفنة والحفنتين والذرة والذرتين لقوله عليه الصلوة والسلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لان عرف ان
المستثنى منه في النفي اذا لم يكن مذكورا قدر على وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء
فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة ولذا قال محمد قول من قال ان كان في الدار

الا زيدا فعبده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان صبي او امرأة يحنث
ولو كان ثوبا ودابة لم يحنث ولو قال الا حمارا كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان
فيها حيوان غير حمار حنث ولو كان فيها ثوب لم يحنث وفيما نحن فيه بصدد الاستثناء
الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد حال تساويهما في الكيل واستثناء الحال من
العين وهو الطعام لا يصح الا بطريق المجاز بان يجعل منقطعا بمعنى لكن وهو خلاف
الاصل فقد دل الاستثناء على عموم صدر الكلام وان العموم لم يقع فيما يتناوله
اللفظ ظاهرا بل فيما تضمنه من الاحوال المتعلقة بالبيع عملا بالاصل واحوال
الطعام التي تعلق بها العموم هي التساوي والتفاضل والمجازفة لا غير ولن
تثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل فصار تقدير الحديث
على هذا لا تبيعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل الا بطعام مساو له فيه فلا يكون
صدر الكلام متناولا للتعليل بدليل مقارنة هذا النص موافقا للتعليل لا
بالتعليل قوله اذ المراد منه اي من التساوي التساوي في الكيل شرعا بالاجماع
والتفاضل هو فضل احد المتساويين والمجازفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل
مع احتمال كل واحد منهما والحق ان جعل سواء بمعنى مساويا متفق عليه والاستثناء
المفرغ اكثر واولى من المنقطع وللقائل ان يقول لو ان سواء بمعنى مساويا مجاز
والاستثناء المنقطع مجاز فما وجه ترجيح احد المجازين على الآخر على انه يجوز ان
يكون المستثنى منه الطعام وتقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما متساويا
بطعام فلا يحتاج الى تقدير المصدر ويكون الاستثناء من الجنس ويمكن ان يجاب
عن الاول بان جعل سواء بمعنى مساويا اكثر استعمالا من المنقطع وعن الثاني

بان ذلك يستلزم المجاز وكره التقدير والتيسر كالة **قوله** فصار التغير بالنص اى حاصلا
اى حصل تغيير الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اى بدلالة مصاحبا للتعليل
اى موافقا له وهو منتصب على الحال من المجرور ويجوز ان يكون مصاحبا خبر صار
اى صار التغيير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر **قوله** وتقرير الجواب
حاصله ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النص الوارد في ضمان ارزاق
العباد وايجاب الزكاة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذكر الشاة
لكونها ايسر على من وجب عليه الزكاة لان الاتيان من جنس النصاب اسهل
ولكونها معيار المقدار الواجب اذ به يعرف القيمة فان قلت اذا ثبت وجوب الشاة
بعبارة النص وجوز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اذ فائدة التعليل
تعدية الحكم الى محل لا نص فيه ولم يوجد ههنا والجواب ان هذا التعليل انما وقع
لحكم اخر اى لاظهار كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وليس بحكم ثابت باصل
الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال الثالث والحاصل ان
ههنا ثلاثة احكام وجوب الشاة وجواز الاستبدال وصلاحية الشاة للصرف
الى الفقير والتعليل انما وقع في الحكم الثالث وليس في هذا الحكم تغيير بل تغيير
وجوب النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص وهذا التغيير مقارن
للتعليل في حكم اخر وهو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه تغيير النص اصلا اذ لا
نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا به
والممنوع هو التغيير بالتعليل لا معه فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة
دال على صلاحيتها للصرف فتقرير الجواب ان حق الفقير سقط في الصورة بالنص

باعتبار دوام يده على الشاة لان حق الفقير سقط في صورة الشاة باذن
الشرع الثابت بدلالة النص بالتعليل وذكر الشاة لكونها ايسر لان الاتيان
من جنس النصاب اسهل وانما يلزم اسقاط حقه في الصورة بالتعليل لو كانت الزكاة
ملكا له وليس كذلك ولا لما حل وطى الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل
اداء الزكاة كما لا يحل وطى الجارية المشتركة واللازم باطل فكذلك الملزوم وهذا
لان الزكاة من الله تعالى على المخصوص فلا يكون في التعليل تغيير حكم النص باسقاط
حق الفقير عن صورة الشاة كما قرره الخصم فان قلت سلمنا ان الزكاة حق
الله تعالى على الخصوص ولكن لا يجوز اسقاط حق الله تعالى على الخصوص ولكن
لا يجوز اسقاط حق الله تعالى ايضا عن الصورة بالتعليل كما لا يجوز اسقاط حق
العباد والجامع تغيير النص بالتعليل في اسقاط الحق عن الصورة قلنا سقط
حق الله تعالى في صورة الشاة باذنه الثابت بدلالة النص فان قلت فكيف اطلق
النص على الزكاة حق الفقير مع انكم قلتم انها حق الله تعالى على الخصوص لان العباد
كلها حق الله تعالى قلت انما اطلق عليها ذلك باعتبار دوام يده عليها بعد
وقوعه ابتداء في كف الرحمن واورد بانه اذا ثبت وجوب الثابت بالعبارة و
جواز الاستبدال بالدلالة فما معنى التعليل بالحاجة اذ فائدة التعليل تعدية الحكم
الى ما لا نص فيه ولم يوجد ههنا وايضا ليس جميع مواعيد الفقراء على الاغنياء وان
انجاز المواعيد لم يقتصر على مال الزكاة بل وجب صرف الخمس والكفارة والعشر
وصدقة الفطر قال او ابعض جوابهم من مال الزكاة فلا يلزم منه الاستبدال
اجيب عن الاول بان جميع مواعيد الفقراء على الاغنياء تقديرا فان الفقير

من لا شيء له او من له ادنى شيء وقد وعد الله تعالى بدفع حوايجه فان الرزق جميع ما
يتوقف عليه المعاشي وعن الثاني بان التعليل لحكم آخر وهو صلاحية الشاة
للدفع الى الفقير لانا نقول لا منع لجواز الاستبدال الا لسقوط اعتبار الشاة و
هذا لا يدل على صلاحية القيمة للصرف بعد ما كانت باطلا في الامم السالفة فلا بد
من اثبات كون القيمة صالحة للصرف وذلك بالتعليل وعن الثالث بان تلك
امور عارضة فربما يحصل بها انجاز المواعيد اما الزكاة فامر اصلي لا تخلو بلدة منه
الاغنياء فيصلح محلا لانجاز المواعيد وفيه نظر لجواز خلو بلدة من الاغنياء والحاصل
ان الصدقة تقع ابتداء للفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا وفي صلاحها
للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة يثبت كلا الامرين وفي القيمة يثبت الاول
بدلالة النص والثاني بالتعليل بقي شيء آخر وهو ان الموعود انما هو الرزق
فابقاؤه من عين الشاة ممكن فلا حاجة الى التعليل وان كان اعم فلا دلالة
للآية عليه لانها اخص من المدعى والجواب ان الموعود به هو الرزق وغيره لما
كان شك في الاحتياج اليه الحق به دلالة **قوله** اي وعد للفقراء ارزاقهم انما
حول عبارة النص لما فيها من ايهام القلب والمجاز على ما لا يخفى وكان المناسب
ان يقول وعد الفقراء بارزاقهم **قوله** وذلك اي الحال ان ذلك المسمى من
عين الشاة والبقرة والناقة والمقدر من النقدين وغيرها لا يحتمل ولا يفي بجميع
تلك المقاصد من مأكول وملبوس ومنكوح ومركوب ومسكون وغيرها
قوله وركنه اي ركن القياس مجموع اربعة اشياء الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع لان حقيقة القياس لا تتم الا بهذه الاربعة وكلما لا تتم حقيقة

الشيء

الشيء الا به من اجزائه فهو ركن له واما حكم الفرع فثمرة القياس لما كان بحصول الجامع
بحصول الثلاثة الباقية اما لكونه آخر الاوصاف والحكم يضاف الى الوصف الاخير كما في
القدح المسكر او لكونها هي المؤثرة في الحكم دون غيرها او لكون الابحاث الآتية مبنية
عليها فجعل كانه هو الركن ادعاء **قوله** لا ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء من التقوم
لا من القيام اي لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلاة ورد
عليه القياس والعلة والشروط فانه لا وجود للقياس الا بالقايس ولا للمعلول الا
بالعلة ولا للمشروط الا بالشرط مع انها ليست اركانا فلا يكون التعريف مانعا
واجيب بان المراد من الوجود والتكون باعتبار الذات لا باعتبار الغير فلا يرد
عليه ما ذكر وذلك لان لوجود المحدثات اعتبارين احدهما تحققه في نفسه بتكوينه
اجزائه الذاتية وهو بهذا الاعتبار وجود حقيقي كامل والثاني تحققه باعتبار غيره
وهو ما يتوقف عليه من العلة والسبب والمحل ونحوها وهو بهذا الاعتبار قاصر لتمكن
شبهة العدم فيه بهذا الاعتبار وقد عرف ان المطلق يحمل على الكامل فيكون
المراد من قولهم لا وجود له الا به الوجود بالاعتبار الاول دون الثاني كانه قيل لا
وجود له باعتبار ذاته الا به فلا يرد ما ذكرتم ولا يخفى ان التعريف المذكور تعريف
بالمنفو فمن جوزه لم يحتج الى اعتذار ومن لم يجوزه فله ان يقول الشيء المطلوب
تصوره لان علل الشيء امارات على الاحكام لا موجبات لان الموجب في الحقيقة
هو الله تعالى واعترض بانه قد عرف في بيان الاسباب انه تعالى موجب للاحكام على
تقدير اسبابها لا مطلقا فيكون الاسباب موجبة بلست الله تعالى وذلك لا ينافي
كونه تعالى موجبا واجيب بانه لو اراد بقوله انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها

ان الايجاب يضاف اليه بواسطة جعل الاسباب موجبة حقيقة فذلك ممنوع
لانه قد ثبت بالدليل انه تعالى هو الموجب على سبيل الحقيقة او وجود الحوادث
كلها تضاف اليه عند اهل السنة وان اراد انه موجب حقيقة وكذا الاسباب فالمنع
اظهر لاستحالة ثبوت اثر المؤثرين فثبت ان اضافة الايجاب الى الاسباب مجازا
لادارة الاحكام عليها تيسيرا وهي في الحقيقة علامات فكذلك العلل الشرعية ليست
موجبة انما الوجوب للحكم هو الله تعالى وانما وضعت بتيسير للعباد وهي في حق صاحب
الشرع اعلام خالصة فتبين ان تسمية العلل علما صحيحة وقوله والحكم في الاصل غير
مضاف الى العلة غير مسلم على اطلاقه فان الحكم بالنسبة الى نفس الاصل من غير
نظر الى الفرع فهو مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس
وكلامنا في ركن القياس فلا بد من ان يكون الحكم في الاصل مضافا الى العلة
فثبت انه انما سماه علما بالنسبة الى صاحب الشرع لا بالنظر الى زعمه الطاعن قال
بعض المحققين في قولهم ان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه ينبغي على
هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه
المحققون من ان يرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ان حكم النص ثبت بالنص
والاجماع الوارد في الاصل والثاني بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه
بالاصل وهذا اوضح **قوله** ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل
والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك المعنى علما على وجود
حكم النص الخ اعترض بان كون الحكم مضافا الى النص في الاصل المنصوص عليه لا يمنع
كون المعنى علما على حكم النص في الاصل لانه قد يتعدد ما يعرف به الشيء وقد يكون الشيء

علامات

علامات والمص رح لحسن رعايته عدل عن تسمية ذلك المعنى علة الى التسمية علما اشارة
الى ان حكم النص غير مضاف اليه لكنه امارة عليه والشارح رح ما نظر الى رعاية المص
وجعل المعنى علما على وجوده حكم النص في الفرع مع ان حكم النص في الفرع غير موجود
وانما الموجود مثله الا ترى الى ما قالوا في حد القياس المعول عليه هو ابانة مثل حكم
احد المذكورين بمثل علته في الاخر فلو كان المعنى علما على حكم النص في الفرع لزم تحقق
الملزوم بدون اللازم **فان قلت** بتقدير مثل مضاف الى الحكم يرتفع الفساد **قلت**
يستلزم تقدير المضاف لدفع الفساد فساد اخر وهو تقدير المحذوف بلا ضرورة واجيب
بان ليس المراد من قولهم ان العلل امارات واعلام انها اعلام لجميع الاعتبارات بل هي
اعلام بالنسبة الى صاحب الشرع لكنها موجبات بالنظر الى العباد واذا كان كذلك
لا يتصور تعدد مثل هذه العلامة لعدم تصور تعدد الموجب في وجود واجب واحد
فتبين بذلك ان الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص يمنع ذلك كون
المعنى علما لان العلمية والموجبة في المعنى متلازمان ولا يصلح المعنى موجبا بعد ثبوت
الايجاب بالنص فينتفي العلمية ضرورة **فان قلت** يصلح ان يكون المعنى علما بهذا
المعنى ايضا لان الحكم في الاصل مضاف الى المعنى بالنسبة الى الفرع **قلت** ذلك امر
اعتباري ضروري فلا يظهر اثره في صحة اطلاق العلم عليه لان المطلق ينصرف
الى ما هو ثابت من كل وجه **وقوله** والمص لحسن رعايته الخ وهم لما ذكرنا ان العلامة و
الموجبة متلازمان فلا يتصور كونه بدون لازمه **وقوله** مع ان حكم النص في
الفرع غير موجود الخ فاسد اذ لم يشتبه على احد ان المراد من وجود حكم النص في
الفرع وجود مثله الا يرى ان المص رح وجميع المتاخرين قالوا الحكم القياس التعدية

حكم النص الى ما لا نص فيه وقالوا من شرائطه ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص
الى فرع هو نظيره ولا شك ان حقيقة التعدي غير متصورة فيتبين ان المراد
ثبوت المثل في الفرع وصار المعنى حقيقة عرفية في مثل هذا الكلام بحيث لا يتبادر
الفهم الى غيره وقوله لو كان المعنى على ما زعم كذا فاسد لان اللازم وهو ابانة المتغير
موجود وكذا دعوى استلزام فساد تقدير المحذوف فاسد لان التقدير ضروري
على ما بينا على انا لا نلتزم التقدير بل نقول معناه كذا **قوله** كما هو مذهب بعض مشايخنا
وهم مشايخ سمرقند وما وراء النهر وهو الصحيح وذهب جمهور اهل الاصول الى ان المراد
من العلة هو الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون
مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى مجرد العلامة والا لم يبق بين العلامة والعلة
فرق وهو ثابت اجماعا وذكر صاحب التحقيق ان الحكم في الاصل من غير نظر
الى الفرع مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس فلا بد
ان يكون العلة مؤثرة في الاصل لئلا يلزم الغاء القياس انتهى وكون النص قطعيا
لا يمنع اضافة الحكم الى العلة لان النص امارة على وجود الحكم كالعلة **قوله** ولا مماثلة
بينهما الخ فكما انتفى الحكم في الفرع ولزم منه ابطال القياس قلنا انها مؤثرة في
الاصل **قوله** وجه مشايخ العراق الخ المناسب ان يقول حجة قول وكان ذلك
سقط من الكاتب **قوله** لان النص ايضا امارة على ثبوت الحكم كالعلة لان المثبت
للحكم هو الله تعالى وورده انما هو لمعرفة الحكم فان كان معلولا يكون المقصود
في اثبات ذلك المعنى فيكون المؤثر في حكم الاصل هو المعنى لا النص فان قلت
فعلى هذا يلزم ان يثبت الحكم قبل ورود النص لوجود العلة قبله قلت لا يلزم ذلك

لانا لا ندعي ان العلة علة لذاتها بل هي علة بجعل الشرع اياها علة فلا يكون لها
حكم قبل ورود النص لان كلامنا في العلل الشرعية **قوله** فيرتفع الخلاف اقول
الخلاف ثابت على كل مراد لان هذا الخلاف ثابت بين المشايخ فكيف يرتفع
الخلاف اذا كان المراد ما ذكر بل غاية ما فيه ان المص رح يكون مختار المذهب جمهور
الاصوليين اللهم الا ان يقال مراده برفع الخلاف في عبارة المص من حيث
انها لا تختص بقول احد الفريقين بل هي شاملة لهما لصدقها بالاصل والفرع
معا او الفرع فقط وان كان الظاهر الاول فتأمله **قوله** مما اشتمل عليه النص
يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف الموجودة
في الاصل التي اشتمل عليها النص الضابط للعلة اما بصيغة او بغير صيغة الخ **قوله**
اي ثبت حكمه له لا حاجة الى هذا الحل بل هو مستدرك **قوله** عدى يعني الاشتمال
بعلى الخ لا حاجة الى ما ذكره من قضية التضمين لان صلة الاشتمال على كلام المص
في غاية الحسن **قوله** كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم
ذلك لان البيع يقتضي ما يعاد العجز صفة لا صفة العقد لان البائع يعجز عن
تسليم بيع الآبق فكان العجز ثابتا بمقتضى النهي لا بعينه **قوله** وجعل بالبناء
للمفعول والفرع مرفوع على النيابة عن الفاعل **قوله** احترز بهذا عن العلة
القاصرة المراد المستنبطة اما الثابتة بنص او اجماع فمتفق على التعليل
بها كما تقدم **قوله** اي المنصوص في حكم النص رجع الضمير من الى النص وهو الظاهر و
يجوز ان يرجعا الى الاصل المقدر لدلالة الكلام عليها والضمير في وجوده راجع الى
الموصول كما فعله الشارح ويجوز ان يكون راجعا الى الاصل المقدر لدلالة الكلام

عليه والمعنى وجعل الفرع مماثلا للنص اى المنصوص عليه اى الاصل في حكمه
الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع **قوله** وقد لا
تجب الزكاة في المصبوغ سواء صبغ صباغة مباحة او غير مباحة **قوله** لانه تعليل
بالعلة القاصرة لقصوره على غير المصبوغ منهما **قوله** وعارضا اى يجوز ان
يكون ذلك المعنى وصفا عارضا منفكا عنه كالكيل فانه وصف غير لازم في
المكيلات لاختلافه باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات لجواز ان يباع
كيلا في قطر ووزنا في آخر ووزنا في وقت وكيلا في آخر ولو مثل الشارح بهذا لكان
اولى في تعدد الامثلة فافهم **قوله** كالدم في قوله عليه الصلوة والسلام في حديث المستحاضة
توضئ وصلي وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر فانه عليه الصلوة والسلام علل
انتقاض الطهارة بان دم الاستحاضة دم عرق انفجر والدم اسم جنس غير صفة و
الانفجار وصف عارض للدم وهذه العلة وان كانت مركبة من اسم يدل على اعتبار
صفة النجاسة وهو الدم ومن صفة تدل على اعتبار صفة الخروج وهو الانفجار
والمجموع الامرين يتعلق الانتقاض ولكن لا نظر في وجوب اجتماع الوصفين الاسم
والعارض لصحة التعليل بكل منهما او لصحة التعليل بالوصف العارض لمن مثل
للوصف العارض لان التعليل بكل منهما على الانفراد صحيح فهو مثال صحيح لكون
ذلك المعنى اسما ووصفا عارضا ثم المراد من كونه اسما تعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه
مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا تعلقه بنفس الاسم المختلف باختلاف
اللغات فلا يرد عدم صحة التعليل باسم الخمر لانه تعدية اسم الخمر الى النبيذ او لاثم ترتب
الحرمة عليه فيكون قياسا في اللغة وهو ممنوع بخلاف ما نحن فيه فانه تعدية بمعنى الاسم

لا بالاسم فيؤول الى التعليل بالوصف في الحقيقة فلا يمتنع هذا ولك ان تقول لا نم ان
تعليله عليه الصلوة والسلام لانتقاض الطهارة بل لنفي وجوب الاغتسال او لنفي سقوط
الصلوة اذ الاشكال واقع فيهما لا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو
ادنى منه ونفي الاغتسال وسقوط الصلوة تتعلق بدم الرحم لا بدم العرق
والجواب ان وجوب الوضوء اشكل على المجتهد وهو مالك فان دم الاستحاضة
عنده ليس بحدث فكيف لا يشكل على امرأة حديثة عهد بالاسلام فيكون تعليله لانتقاض
الطهارة على انه يجوز ان يجعل هذا التعليل علة لما يصلح له من المنطوق والمفهوم
فيكون بالنص علة على وجوب الوضوء والحال دليلا على الاغتسال والسقوط
متعلقان بدم الرحم لا بالعرق **قوله** وجليا اى ويجوز ذلك المعنى وصفا جليا
قوله وخفيا اى ويجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا خفيا لا ينال الا بالنظر والتأمل
فان قيل التعليل بالوصف الخفي لتعليل ثبوت البيع برضى العاقدين لا يجوز
لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الذي خفي فلا بد من ان يكون جليا
لان الخفي لا يعرف الخفي فالجواب انه وان كان خفيا لكن بدلالة الصيغ الظاهرة عليه
كدلالة الايجاب والقبول على الرضا صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به هذا
وقد يراد بالجلي المعنى القياسي وبالخفي المعنى الاستحساني **قوله** لان قوله عليه الصلوة
والسلام دين اه يعني قوله دين حكم شرعي لانه عبارة عن وصف ثابت في الذمة وذلك
بالوجوب وهو حكم شرعي فان النبي عليه الصلوة والسلام جعل حكما شرعيا علة لحكم
شرعي وهو المقبول وهذا حجة على من منع من الاصوليين صحة التعليل بالحكم
الشرعي محتجا بان الحكم الذي فرض اما متقدم بالزمان على حكم ما فرض معلولا فيلزم

تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول او معه فيلزم التحكم لانه نص في المطلوب
ولا يقابل بالتعليل العقلي لان الدين وصف في الذمة وهو حكم شرعي لا حسي على ان
العلل الشرعية ليست بمعنى الاثار والتحصيل حتى يمتنع فيه التقدم والتأخر ولئن سلم فيجوز
ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية دون الاخر او يكون الثابت بالدليل احدهما دون
الاخر فلا يلزم التحكم **قوله** وعددا اي يجوز ذلك المعنى عددا مركبا من عدة اوصاف
يكون كل واحد منها جزء العلة اذ لا يمتنع ان يقوم الدليل على علية الهيئة الاجتماعية
من تأثير او مناسبة او احالة او غيرها كما قام على علية مجموع الجنس والقدر لربا الفضل
وقال بعض الاصوليين ان التعليل المركب باطل محتجين بان العلة صفة زائدة
على المجموع لانا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة وح ان قامت العلة بكل جزء
من الجملة لزم ان يكون كل جزء علة ويلزمه قيام العرض الواحد بمحال متكثرة وهو محال
وان قام كل جزء من العلة بكل جزء من الجملة لزم انقسام العلة وان يكون لها نصف
وثلث وربع وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان
الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليست العلة
بهذا المعنى صفة لجملة الاوصاف فضلا عن كونها صفة زائدة لها ولو سلم انها صفة لها
فلا نم انها صفة وجودية فلا يستقيم التقسيم المذكور **قوله** ويجوز ان يكون الوصف الذي
جعل علة في النص اي مذكورا فيه كالانفجار وكالطرق والكيل **قوله** وغيره اي يجوز ان
يكون ذلك المعنى ثابتا في غير المنصوص عليه اذا كان ذلك الغير من ضرورات النص
كفقر العاقد بالنسبة الى رخصة السلم لان الترخص في السلم ثابت بما روي انه عليه الصلوة والسلام
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم بعلة فقر العاقد واحتياجه وهذه

ليست بمذكورة في النص ولكنها ثابتة بما هو من ضرورات النص وهو العاقد اذ السلم يقتضي
عاقدا والفقير صفة فكان ثابتا باقتضاء النص وهذا المثال وان لم يصح على مذهبنا
لكون السلم واردا عندنا على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره لكنه صحيح على مذهب الشافعي
حتى عدى الجواز به من السلم المؤجل الى السلم الحال وبه يحصل المقصود اذ لا مناقشة في المثال
هذا وذهب مشايخ العراق الى ان التعليل بالوصف الذي في غير النص لا يجوز لان من
شرط الوصف ان يكون قائما بمحل الحكم كما هو شان العلل العقلية والجواب ان علل
الشرع امارات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم فانه دليل على
وجود الصانع وليس قائما به وكذا صيغ العقود كالبيع والنكاح والفاظ الطلاق
والعتاق علل لثبوت الاحكام في المحال مع قيامها بمن يتكلم بها **قوله** والاعدام صفة
اي الفقر صفة العاقد **قوله** ودلالة كون الوصف علة اعلم انهم اجمعوا على ان
جميع الاوصاف بجملتها لا يصلح علة وعلى انه لا يجوز ان كل واحد منها علة وعلى انه
ليس للمعلل ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف علة بلا دليل وعلى ان العلة
تثبت بالنص صريحا او ايماء وبالاجماع واختلفوا فيما تثبت به كون الوصف علة
مما ليس بنص والاجماع على قولين قول جمهور الفقهاء من الخلف والسلف وقول
اهل الطرد وسيأتي بيانهما **قوله** صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به بان يكون
لجنس الوصف تأثير في جنس الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا كذا ذكره فخر الاسلام
وجمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة الا بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا
لانه بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام
ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا الوصف اذا جعل علة لا بد من صلاحه

للحكم بوجود الملايمة ومن عدالته بوجوب التأثير فلا يقبل التعليل بالوصف ما لم يقم
الدليل على كونه ملايما وبعد الملايمة لا يمكن العمل الا بعد كونه مؤثرا عندنا فالملايمة
شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير شرط لوجوب العمل ومعنى قولنا يجوز العمل بالوصف
قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل بها ولم ينسخ كالشاهد المستور الحال
يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته حتى لو قضى القاضي بشهادته نفذ وبعد ظهور
العدالة يجب العمل بشهادته فكذا الوصف يجوز العمل به اذا كان ملايما لكن لا يجب الا
بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملايما يجوز ان يكون غير علة لانه لا يكون علة
لذاته بل بجعل الشارع اياه علة فيحتمل الرد مع الملايمة فلا بد من العدالة قوله الاول
ان يظهر عين ذلك الوصف تأثيره في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل
كالتعليل بالصغر في اثبات الولاية كما يأتي والمراد بالعين هو المثل لان الاوصاف
الواحد الثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم قيد في بعض الشروح
بالجنس القريب لكن التمثيل بالاخوة لا تطابقه لانه متى قبل ظهور اثرها بقي ولاية
الانكاح كان عين ذلك الوصف اعني الاخوة مؤثرة في جنس الحكم وهو الميراث
ولا وجه للتقييد بالقريب فان الولاية والميراث ان كانا متجانسين فتجانسهما
في مطلق الحكم المتعلق بما بعد الموت فالاولى على هذا اطلاق الجنس ليتناول المثالين
جميعا ثم هذا القسم وما بعده من القسمين يسمى الملايم لكونه موافقا لما اعتبره
الشارع والاول خص باسم المؤثر قوله الثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك
الحكم وهو الذي خصوه باسم الملايم وخصوا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه وتقييد الجنس
بالقريب مطابق للمثال فان عذر الاغماء عذر والجنون والحيض متجانسان في العوارض

السماوية فيكون تجانسهما اقرب من تجانس الاغماء والسفر مثلا لكونه من العوارض الكسبية
فاما ان وجد مثال آخر لم يكن كذلك فالاولى الاطلاق وقيل المعتبر في الملايم هو الجنس
البعيد او القريب والمعتبر في المؤثر القريب قوله الرابع ما ظهر تأثير جنسه في جنس
ذلك الحكم ولم يقيده بالقريب لان مشقة السفر غير مشقة الحيض لكنهما متجانسان في
كونهما من العوارض في جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين فانه ليس غير الاسقاط
عن الحايض بل شطره واذا ظهر عمل الجنس تارة قريبا وتارة بعيدا فالاولى الاطلاق
تعليلا للاعتبار والالزام الاقسام قوله جمع منكح بفتح الميم اي وفتح الكاف مصدر
بمعنى النكاح والمصدر من الثلاثي على مفعل بفتح الميم والعين قياس مطرد كذا
في الشافية وشرحها وفي بعض الشروح مناكح جمع منكح بمعنى الانكاح ويجي المصدر
على وزن المفعول قياسا في المزيد فيه وفي بعض شروح المنار انه جمع منكح بمعنى المصدر
من النكاح والمصدر في المزيد فيه يجي على وزن المفعول قياسا وفيه نظر ويجوز ان يكون
منكح اسم زمان او مكان من النكاح ويكون المعنى كالصغر الذي عللنا به ولاية الاجبار
وقت النكاح او في مكانه قوله لقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح
ليس بمتنوع ويمكن ان يقال جمع باعتبار افراد المنكوحة على غير قياس قوله وما قيل
انه جمع منكوحة ففيه شذوذ وان قال السيد ان المناكح جمع منكوحة والقياس المناكيح
فحذفت الياء تخفيفا قوله كتعليلنا بالصغر اشارة الى بيان النوع الاول وتقريره ما قال
علماؤنا في الثيبة الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على نفسها في الانكاح
قياسا على الثيب الصغيرة والبكر الصغيرة بجامع فقد ظهر اثر عين هذا الوصف في
عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس ولو قلنا هذه صغيرة فتثبت الولاية

على نفسها قياسا على ثبوت الولاية على مالها كان من النوع الثاني لان الولاية على النفس
جنس الولاية على المال لا عينه **قوله** معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي
وما قلناه اولى فان الصغر وصف ملايم لان ولاية النكاح انما شرعت نظرا للمولى عليها
لعجزها عن مباشرة النكاح بنفسها مع حاجتها اليه كالنفقة تجب حقا على الولي العاجز عنها
والصغر موثر للعجز فكان التعليل به لاثبات الولاية تعليلا بوصف ملايم مؤثر بخلاف
ما علل به الشافعي من البكارة لظهور اثر الصغر في ولاية المال اجماعا دون البكارة
والثيابة اذ ليس لهما اثر في ذلك ولا شاهد لتاثيرهما من السنة بخلاف الصغر **قوله**
فانه مؤثر تاثير الظهور الخ وفائدة الخلاف تظهر اي الحاصل ان البكر الصغيرة تجبر اتفاقا
لكن التخريج مختلف فعندنا للصغر وعنده للبكارة والثيب الكبيرة لا تجبر اتفاقا
لكن التخريج مختلف ايضا فعندنا لفوات وصف الصغر وعنده لفوات البكارة والبكر
الكبيرة تجبر عنده لوجود البكارة ولا تجبر عندنا لفوات الصغر والثيب الصغيرة تجبر عندنا
لوجود الصغر وعنده لا تجبر لفوات البكارة **قوله** وجودا او وجودا وعدما هذا كله متن
جعله شرحا لانه مكتوب في نسخ الشرح بالاسود فكان النسخ التي شرح عليها لم يقع فيها
ذلك ويحتمل ان ذلك موجود فيها وكتابته بالاسود سبق قلم من الناسخ **قوله** لقوله
عليه الصلوة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب لا بالغضب
حتى حل له ان يقضي وهو غضبان بعد فراغ قلبه ولم يحل له اذا كان مشغول القلب
وهو خال عن الغضب واجيب بان شغل القلب يلازم الغضب فالحكم ثابت بالغضب
بالمعنى فتامل **قوله** لان الوجود قد يكون اتفاقيا هذا رد على القائل بان الدليل
على كون الوصف علة هو الاطراد وحاصله ان مجرد الاطراد لا يدل على العلية لان الوجود

عند الوجود قد يكون اتفاقيا كوجود ناطقية الانسان عند وجود ناهقية الحمار
كما ان العدم عند العدم قد يكون باعتبار ان ما علق بعدمه العدم شرطا لا علة لان
المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فكيف يصلح وجود الحكم عند وجود الوصف
دليلا على صحة علية الوصف مع هذا الاحتمال **قوله** ومجرد الطرد لا يميز بين الشرط
والعلة لان الحكم كما يدور مع العلة يدور مع الشرط فلا يصلح دليلا على العلية مع
احتمال الدوران مع الشرط وان كان الاصل دوران الحكم مع العلة لانه دوران
الحكم مع الشرط عدما لان عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على عدمه الاصلي عندنا
لا لعدم الشرط لان المراد العدم مع العدم او عنده لا له ولا يقال الدوران
دليل العلية في العقليات اتفاقا فكذا في الشرعيات لان المثبت في الحقيقة فيهما هو
الله تعالى لانا نقول الحقائق العقلية لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجوز
ان يكون الطرد دليلا على العلية واما الشرعية فمبنية على مصالح العباد فيجوز
ان تختلف باختلاف الزمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها
بقي شيء وهو ان مجرد الاحتمال لا ينافي ظن العلية وجواز العمل به لان الظن كاف
قوله التعليل بالنفي اي اثبات علية الوصف **قوله** من حيث ان كلا منهما لا يصلح
دليلا ينفي على العلية بل هذا ابعد من الاطراد مع عدم صحة الاحتجاج به لان انتفاء
عدم الوصف ونتيجة من غير اطلاع على وجود علة اخرى لا يمنع الوجود من جهة
لجواز وجود وصف آخر غيره فيثبت الحكم به لان عدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود
لجواز القصور ريعا ان العدم ليس بشيء لا يصلح علة للازام **قوله** الاحتجاج باستصحاب
الحال وهو ابعد من التعليل بالنفي في عدم صحة الاحتجاج به اذ التعليل بالنفي

قد يصلح حجة وذلك فيما احدثت العلة بخلاف الاستصحاب فانه لا يكون دليلا لاثبات الحكم
اصلا وانما يكون دليلا للدفع والبقاء لما كان على ما كان **قوله** وفيه بحث لحاصله
ان هذا التعريف فيه تسامح حيث اطلق العلة واراد المعلول هذا وان كان مجازا
وهو لا يدخل التعريفات يحتمل لوجود القرينة وهي العرف والاصطلاح على ان هذا ليس
بتعريف حقيقي بل تعريفا اصطلاحي واستعمال المجاز في التعريفات الاصطلاحيات غير مضر
لان السلف لم يلتزموا ببيان الحقايق في التعريفات لعدم احتياجهم الى ذلك وانما
التزموا ببيان الضوابط التي يحتاج اليها في الفقه فلذلك لم يبالوا بذلك بخلاف اهل المنطق
فانهم التزموا في التعريفات بيان الحقايق فيكون المجاز في التعريف مضرا عندهم فافهم
قوله وهو ليس بحجة عندنا الخ اعلم ان العلماء اتفقوا على وجوب العمل باستصحاب حكم عقلي
وهو ما عرف وجوبه او امتناعه او حسنه او قبحه بالعقل كوجوب الايمان وحسنه وحرمة
الكفر وقبحه او باستصحاب حكم شرعي ثبت تابيده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي
بعد وفات النبي عليه الصلوة والسلام واتفقوا ايضا على ان استصحاب حكم الدليل
مطلق غير متعرض لزوال البقاء ليس بحجة قبل بذل الجهد في طلب الدليل المزيل لان
الجهل بالدليل المزيل بالتقصير في الطلب ليس بحجة وانما الخلاف في الاستصحاب اذا بذل
المجتهد جهده في طلب الدليل على بقاء حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في عدم
الحكم وزواله لعدم وجدان الدليل المزيل بعد استفراغ الوسع في الطلب واحتمال وجود
دليل ثم خبث لا يشعر به فقال بعض اصحاب الشافعي كالمزني والصيرفي وابن سريج
والغزالي وغيرهم والشيخ ابو منصور من اصحابنا ومن تابعه من مشايخ سمرقند
انه حجة ملزمة في الشرعيات ونقل ذلك عن الشافعي وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي

وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة لا لاثبات اولم يكن ولا للبقاء ما كان على ما كان و
قال القاضي ابو زيد والشيخان وصدر الاسلام ومن تابعهم انه ليس بحجة لاثبات حكم
مبتداء ولا الالزام ولكن يصلح للدفع فيجب العمل به في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به
على غيره **قوله** يعني ان الدليل الموجب لوجود الحكم شرعا ليس موجبا لبقائه لان
البقاء عرض مفتقر الى علة لان بقاء الشيء معنى موجود في نفسه زايد على وجود ذلك
الشيء لان الشيء في اول احواله يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه يصح ان
يقال وجد فلم يبق فلو كان بقاؤه عين وجوده لما انفك عن البقاء الاول واذا
اذا ثبت ان البقاء معنى آخر وراء الوجود لا قيام له في نفسه صار كساير الصفات
وكان بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشيء بعد وجوده كالبياض والسواد فلم
يصلح ان يكون نفس وجود شيء من غير انضمام دليل آخر اليه علة لوجود غيره من
الاعراض التي تقوم به فلا يصلح ان يكون نفس وجود الحكم علة لبقائه فالدليل الموجب
للحكم لا يوجب بقاءه فيفتقر الى علة اخرى هذا ما قالوا والحق ان البقاء استمرار
الوجود وعدم زواله اي ليس معنى زايدا على وجود الشيء حقيقيا بل اعتباريا هو استمرار
الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني اعني كون الشيء مستمر الوجود فيه ومعنى
قولهم وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني
قوله والجواب عن الشرايع ان البقاء فيها بعد الرسول عليه الصلوة والسلام لتقرر
الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها فالبقاء فيها بدليل يوجب البقاء
بخلاف الشرايع في حياته فانه يجوز نسخها **قوله** وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر
للدفع لا الالزام لقائل ان يقول كلامنا في الاستصحاب لا في الظاهر اي ظاهر كان

فليس لهذه المسئلة اتصال بالبحث الا بتاويل ان يقال بان كون الاستصحاب ظاهر او ذلك
بعيد ويمكن ان يجاب بان الاستصحاب على ما فسره المص بقوله وذلك في كل حكم الخ
يحتمل معنيين احدهما كل حكم عرف وجوده في الماضي ثم وقع الشك في زواله في الحال
وبهذا المعنى لا اتصال للمسئلة بما نحن فيه والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليل في الحال
ووقع الشك في زواله في الماضي وعلى هذا له اتصال بالبحث قه فلا تدخل الغاية
في الغسل بالشك اذ ليس احد الشبهين باولى من الآخر وكذلك ان تقول ينبغي ان يرجح
شبه ما يدخل للخروج عن العهدة بيقين او نقول اذا تعارض الشبهان تساقطا ويبقى
العمل لان النبي عليه الصلوة والسلام اذا ادار الماء على مرافقه اذ بقي مجملا فيتبين بفعله
وسياتي الجواب عنه قه لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث الخ لك ان تقول
دليل الشك تعارض الاشتباه ودليل التعارض دخول بعض بعضا وعدم دخول البعض
فثبت دليل الشك فيكون دليلا على عدم الدخول كما قال زفر والوجه ان يقال الاحتجاج
بتعارض الاشتباه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بعد المعلول وما هو كذلك لا يصلح
علة فالشك ليس بعلة فلا يثبت عدم الدخول بدون علة اما كون الحادث بعد المعلول
لا يكون علة له فبالضرورة واما بيان الصغرى فلان المعلول فيما نحن فيه عدم
دخول الغاية والشك انما يحدث من دخول البعض وعدمه فالمعلول اي البعض على الشك
فلا يصلح الشك علة له لئلا يلزم تقدم المعلول على علته قه وفي بعض الشروح بلفظ
بل هذا الشك امر حادث لا بد له من سبب ما قاله زفر لا يصلح سببا لان ما دخل دخل
بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانه لم يجتمع
دليل الدخول وعدم الدخول فيه ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول

وعدمه في محل آخر تعارضا فلا يصلح سببا للشك قه والمراد من التعارض هنا ليس
التعارض المصطلح وهو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما مع
اتحاد المحل لاختلاف المحل هنا قه ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا بلا دليل الخ
احدهما اي احد الشبهين وهو عدم الدخول لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح الخ وكذلك
ان تقول العمل بالاصل وهو البراءة الاصلية لا يخلو اما ان يكون بعد قطع النظر
عن الاصل لتعارضهما وتساقطهما او لا فان كان الاول فينبغي ان يقول فرد
بالدخول لثبوت ذلك بفعله عليه الصلوة والسلام كما قال علماؤنا وان كان الثاني
فان ترجح شبه عدم الدخول بالبراءة الاصلية فينبغي ان يرجح شبه الدخول للخروج عن
العهدة بيقين فيحصل التعارض وقد يقال ان البراءة الاصلية عمل بالاصل بعد تعارض
الاصلين وفعله عليه الصلوة والسلام لا يدل على الفرضية لاحتمال ان يكون فعله
عليه الصلوة والسلام ذلك من باب اطالة التحجيل المندوب اليه ولا اجمال في الآية
لانه لا ينطبق عليها حد المجمل بقي هنا شيء وهو ان هذا يخالف لقول العلماء ان
زفر انما قال بعدم دخول المرافق في الغسل قياسا على شبه عدم دخول الغاية تحت المغيا
فتأمله قه والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اعلم ان زفر لا يقول بعدم دخول
الغاية دائما بل الغاية المذكورة هنا لا يدخل واستدلاله في الفروع بان الغاية لا تدخل
ليس مطلقا كما يفهم منه لان اللام للعهد الذكري وقوله كالليل في الصوم نظير لا
قياس لعدم العدم فتنبه والاولى ان يعكس هذه الرتبة ويقال الاحتجاج بوصف
فارق بين المقيس والمقيس عليه مستقل في اثبات الحكم اذا ضم اليه وصف الى وصف
آخر لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم وهو الشائع وجعل المجموع علة لان الاحتجاج

في الحقيقة انما هو بالوصف المستقل لا بغيره وان ضم اليه ذلك الغير قوله كما اذا
مسه وهو يبول استدل بقوله وهو يبول بضمه لا مسه وهو لا يستقل بالعلية فهذا
القياس لا يتم الا بزيادة وصف في الاصل يقع به الفرق بين الاصل والفرع وبه يثبت
الحكم في الاصل لوجوده فيه واستقلاله بالعلية وهو غير متحقق في الفرع فلا يكون الوصف
المؤثر مشتركا بين الاصل والفرع فيبطل القياس قوله والاحتجاج بالوصف المختلف
فيه بين الخصمين بان يدعي احدهما علية للحكم المتنازع فيه وينكرها الآخر قوله
بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية العادة انه اذا كان الاستدلال على المطلوب
يتوقف على تمام التعليل السمعي وهو محفوظ موقوف يذكر اوله ويقال الآية او الحديث
او البيت اختصارا اما بالنصب على اضمار اقرأ وهو الوجه الظاهر لتبادره ويجوز رفعه
بتقدير مبتدا او خبر اي المتلو وخبره على تقدير الى آخر الآية قوله فانه تعالى علم نبيه
عليه الصلوة والسلام الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة في الآية
قوله بان يدعي النفي والاثبات في العقليات المقام مقام الاضمار قوله يدعي حقيقة
الوجود والعدم اي فيطالب بالدليل قوله امر النبي عليه الصلوة والسلام بطلب
الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا يعني ان الله تعالى اخبر عن اليهود والنصارى
الذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخولهم ثم امر نبيه ان يطلب البرهان على
ذلك وللقائل ان يقول فيه بحث لان النفي الذي لا يحتاج فيه الى دليل عنده
فان ما هو نفي حكم الله تعالى في الحادثة بان يدعي نفي الحكم مذهبا ويدعو غيره اليه لا النفي
الذي هو حكم سلبي كعدم الحوالة وعدم الدخول وليس النفي في الآية من ذلك بل من
الثاني فلا يكون الدليل مطابقا للمدعى على انه يجوز ان يكون طلب البرهان على

الثبوت

الثبوت وحده لا عليه وعلى النفي لا يقال يعني لن يدخل الجنة لن يحكم الله بدخول
الجنة الا لمن كان هودا الان ذلك عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال فتأمل قوله
قلت لا دليل اي غايته عدم وجدان الدليل على الحكم وهو لا يصلح دليلا على عدم الدليل
في نفس الامر اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود في نفس الامر لجواز وجوده
فيه فان قلت لو لم يكن الدليل حجة لما استعمل الشارع بقوله قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما الآية كما مر قلت انما صح ذلك من الشارع لكونه هو العالم بكل شيء فيكون
ذلك منه بانتفاء الدليل لا جهلا له بخلاف البشر فان ذلك يكون منه جهلا بالدليل
لا علما به لعجزه وقصوره عن الاحاطة بجميع الاشياء بقوله تعالى وما اوتيتم من العلم
الا قليلا قيل التحقيق فيه ان يقال للنافي قولك لا دليل عن علم او لا فان كان الاول
فبالضروري والاستدلالي فان كان الاول شاركه جميع الناس لعدم اختصاص الضروري
باحد وان كان الثاني فقد ظهر انه نفي الحكم بدليل فلا بد من بيانه وان كان لا عن
علم فقد نهي عن ذلك بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون قوله فان قلت قال
ابو حنيفة لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر ولا شك ان هذا هو عين الاحتجاج
بلا دليل وحاصله انه نقض اجمالي فانه لما قال لا دليل نفي للدليل فكيف يكون دليلا ورد
عليه قول ابي حنيفة رح في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه اثر وتقرير الجواب انه لم يتمسك
على الاستدلال بالنفي بل ذكر انه بمنزلة الشك ومعناه ان عدم الخمس فيه ليس لعدم
الاثر لان القياس يقتضي العدم ولم يرد اثر يترك به القياس فيجب العمل بالقياس
وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم يوجد قوله لم هذا قول محمد لا ابي حنيفة يعني قال
محمد له لم يكن في العنبر الخمس قوله قال هذا قول ابي حنيفة جوابا لسؤال محمد قلت

وما بال السمك الخ هذا سؤال محمد لابي حنيفة ايضا وقوله قال هو قول ابي حنيفة جوابا
عن سؤال محمد **قوله** انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحرم ابدينا قهرا وغلبة و
المستخرج من البحر لم يكن في يد العدو قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع
قوله ولذا تمسكت به الظاهرية ولم يرد به اثر بخلاف القياس اي ليعمل به ويترك
القياس فوجب العمل بالقياس بهذا **قوله** وجملة ما يعلل له الخ كان الاولى في النظر
ان يقول لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه وما يعلل به من صحيح وفاسد
شرع في بيان حكمه وما يقع التعليل لاجله اما حكمه فسيأتي واما حكم ما يعلل له من جملة
المقاصد فهي اربعة الاول الخ وح لا يخفى ما في حل الشارح من الحزازة والايهام
قوله وهذا خلاف وقع في موجب الحكم اي في السبب الموجب للحكم وهو الجنس
فلم يصح اثباته بالرأي لا يصلح اثبات كون الجنس سببا موجبا للحكم ولا التعيين بالرأي
بل بالنص اما بعبارته او بدلالته او اشارته او اقتضائه وانما لم يذكر الشارح العبارة
لظهوره او لانه لما جاز بالدلالة فبالعبارة اولى اما عدم جواز الاثبات بالرأي فلان
القياس لا يجد اصلا يقيسه عليه واما عدم جواز النفي به فلان النافي انما يتمسك
بالعدم الذي هو الاصل فعليه ابطال دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم
صحيح لم يبق له حق التمسك بعد الدليل وابطال دليل الخصم بالرأي غير ممكن لان
دليله شرعي فلا يمكن ابطاله بمجرد الرأي **قوله** فاثبتنا له شبهة الربا اي اثبتنا شبهة
العلة شبهة الربا احتياطا بل اثبتنا بكون الجنس سببا بانفراده بدلالة النص وثبت حرمة
النساء عند وجود الجنس بالدلالة ايضا كذا ذكره بعض المحققين وعورض بالثبوت بطريق
الشبهة بان حقيقة الفضل لما لم تحرم عند وجود احد الوصفين فلان لا تحرم شبهة

بالطريق

بالطريق الاولى واجيب بان ما ذكرتم يدل على الحل وما ذكرنا يدل على الحرمة والترجيح
للمحرم **قوله** حتى حرم البيع مجازفة لشبهة الربوا لانهم اتفقوا على انه لو باع صبرة حنطة
بصبرة حنطة وغالب رأيهما التساوي لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم يكن الشبهة ملحقة
بالحقيقة لجاز **قوله** وعند العامة شرط الخ فلا تجب عندهم في العلوفة وما وجبها مالك
فيها فالذي يستدل على اشتراطها يستدل بقوله عليه الصلوة والسلام ليس في العوامل
صدقة في خمس من الابل شاة في اربعين شاة شاة **قوله** وعند صاحبيه والشافعي
سنة لقوله عليه الصلوة والسلام للاعرابي خمس صلوات كتبهن الله عليك قال هل علي
غيرهن قال لا الا ان تطوع وقوله عليه الصلوة والسلام ثلاث كتبن علي وهي عليكم سنة
الوتر والضحى والاضحى وهذا اولى في الاستدلال من الاول الذي ذكره الشارح لان
نفي الكتابة لا يستلزم نفي الوجوب المصطلح فتامله **قوله** والرابع تعدية حكم النص
الى ما لا نص فيه اي من جملة ما يعلل به وهو حكم القياس تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه
زاد القاضي ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي فيه ليثبت حكم النص فيما لا نص فيه
بغالب الرأي وهو الظن الغالب عن احتمال الخطأ قيد بالرأي الغالب لان القياس
لا يفيد العلم اذ القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل بطريق
القطع واحتمال الخطأ لان المجتهد يخطئ ويصيب كما هو رأي الجمهور فان قلت
كيف اوقع التعدية حكما للقياس بعد ان جعلها شرطا فيما سلف بقوله وان يتعدى
الحكم الخ وبينهما بون اذ الحكم من شانه التأخير والشرط من شانه التقديم وهما لا يجتمعان
من حيثية واحدة قلت اوقعها حكما على ان مراده فيما سبق ان من شرط القياس
ان يكون التعدية حكما له فهي حكم في المحلين والشرط هو الكون لا نفسها ولو

قيل بان المراد من كون التعدية شرطا كونها شرطا للعلم بصحة القياس لا لنفس القياس
لم يبعد ثم لا يخفى ما في حمل التعدية على الحكم من التسامح لان حكم الشيء اثره الثابت به
فيكون غيره والتعدية نفس القياس فلا يكون حكمه هذا وانما اورد المص في هذا القسم
انما قال حكم لازم للتعليل
لان التعليل مختص به عندنا **قوله** والتعدية حكم لازم للتعليل ولم يجعل للقياس اذ لا خلاف
ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف في التعليل كما عرفت والحاصل ان اهل الاصول
اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او
اجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة
الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين الى فسادها
وهو قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور
الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي الباقلاني
والقاضي عبد الجبار وابي الحسن البصري الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا
قوله لنا ان دليل الشرع الخ اورد عليه انه منقوض بالعلة القاصرة المنصوصة
عليها او المجمع عليها فهذا الدليل يجري فيهما مع جواز التعليل بها اتفاقا ولانم
عدم اضافة الحكم الى العلة لانا لا نعني ان صحة الحكم ثابت بها بل هي دليل على حكم الاصل
والنص دليل على كونها دليلا على انه منقوض بخبر الواحد الموافق للنص فان الحكم
يضاف اليه مع وجود النص واجيب عن الاول بان القاصرة المنصوصة او المجمع عليها
يفيد العلم بثبوت الحكم وعدم جواز التعليل باخرى والقاصرة المستنبطة لا يفيد شيئا من
ذلك وعن الثاني ان العلة لا تصح دليلا على الحكم لان العلم بها بعد العلم بالحكم لكونها
مستنبطة فيه فلا يمكن كونها دليلا عليه لئلا يلزم الدور وعن الثالث بان الحكم ذا

اضيف الى الخبر يضاف الى النص ايضا لانه يقطع عن النص والكلام في هذا **قوله**
فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية في الفرع والعلة القاصرة بمعزل عن ذلك الحكم فيكون
اقرب **قوله** فان قلت التعليل بالعلة القاصرة الخ تقرير السؤال لانم حصر فائدة التعليل
في التعدية حتى انتفى التعليل بالقاصرة ولانم حصر دليل الشرع في العلم والعمل فيجوز
لان التعليل بالعلة القاصرة يفيد فائدة اخرى وهي اختصاص حكم المنصوص بالمنصوص
عليه وحاصل الجواب انا لانم ان التعليل بها يفيد الاختصاص لحصوله بترك التعليل لان
النص انما يدل على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وبالتعليل يحصل عموم به يتعدى
الى الفرع فاذا ترك التعليل حصل الاختصاص **قوله** لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية
فيجوز اجتماع وصفين يتعدى احدهما دون الآخر فيجب التعليل بالمتعدي لانه اقرب الى
الاعتبار فلم يفد التعليل بالقاصرة الاختصاص مع انما يفيد ان لو منع العلة المتعدية
ولم يمنع **قوله** ولا يمنع نصب علامتين على شيء واحد انما يمتنع ذلك في العلل
العقلية لان شرطها الاطراد والانعكاس فلا يشتغل المجتهد بالتعليل بعده بالمتعدية
فان قلت سلمنا ان التعليل بالقاصرة لا يفيد علما ولا عملا ولا اختصاص حكم
النص بمحله لكنه يفيد فائدة اخرى وهي معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى القبول فان
القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قبول التحكم ومرارة التعبد فيصح
التعليل بالقاصرة قلت الكلام في القاصرة المستنبطة وهي لا تفيد العلم بالحكمة و
انما يفيد الظن بها ولا اعتبار للظن في الحكمة لانه من قبيل الاعتقادات وهي انما
يثبت بالعلم دون الظن وهذا بخلاف المنصوصة قيل هذا يقتضي عدم جواز التعليل
بالمستنبطة المتعدية وهو باطل واجيب بالمنع لجواز ان يكون التعليل بها لا لاصلح

الحكم اليها في الفروع ولا فرع في القاصرة ليصار اليها فان قلت سلمنا ان التعليل في
القاصرة لم يفد شيئا لكن لم قلتم ان الحكم في المنصوص ثم ثابتا بالنص لا بالعلة واذا لم يكن
ثابتا بالعلة لا يكون للتعدية وجود وهذا ظاهر قلت انما لم يثبت بها لعدم صلاحيتها
ولا لخلل فيها بل لمانع عن اضافة الحكم اليها وهو وجود دليل فوقها والدليل المانع
مفقود في الفرع فاضيف الحكم فيه اليها وفيه نظر من وجهين قوله فان اضافة العلة
ابطال عمل النص بالتعليل لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف بعده
الى العلة كان التعليل مبطلا للنص لان النص دليل العلة القاصرة وهي دليل على الحكم
ودليل الدليل دليل والجواب ان البحث في المستنبطة لا في المنصوصة والنص ليس دليلا
على المستنبطة قوله او اسناد الحكم الى الاضعف مع القوى لعدم انه يجوز الاسناد و
الاضافة بمعنى الامارة لان القطع ايضا امارة اذ المثبت هو الله تعالى وفيه شيء لان
الحكم قد عرف بالنص فيلزم تعريف المعرف قوله والجواب عن الدور انه تقرير الجواب بالمنع
والتسليم بان يقال لا نسلم لزوم الدور لان صحة العلة في نفسها انما هي موقوفة على
وجود التعدية في غير الاصل لا على صحة التقدير فاذا لا دور لاختلاف الجهة ولو سلم انه
دور فهو غير مضر لكونه دور معية وانما المضر دور التقدم والسبق قوله لا خلاف في
ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالراي من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل
اجماعا وكذا استعمال الراي في اثبات نفيها او نفي صفاتها ابتداء من غير ان يكون
للراي المثبت له اصل من نص او اجماع يرجع اليه باطل لان الراي في القياس ليس بحجة
في نصب الشرع انما هو مظهر في الفرع ما هو ثابت في الاصل بدليله ولا مثبت له
واوصاف الشيء معتبرة به فيجري فيها ما يجري فيه من صحة وبطلان ولا وجه لتخصيص التعليل

الاول بهذا الحكم فان الرابع ايضا وهو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم
لا يجوز ابتداء بالرأي بدون ان يكون له اصل في الشرع مستنبط منه فلا حاجة الى هذا
التفصيل وكان يكفي ان يقول التعليل بالراي ابتداء من غير ان يكون له اصل مستنبط منه
باطل قوله ولا خلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل الى فرع ثابت بالشروط
المعروفة صحيح وانما الخلاف في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية والقياس
فقال بعض المحققين من الشافعية لا يجوز اذا ثبت سببا وشرطا لحكم بنص او اجماع
ان تتعدى السببية والشرطية من ذلك السبب والشرط الى شيء آخر بمعنى جامع
ليصير ذلك الشيء الآخر ايضا سببا او شرطا لذلك الحكم قال صاحب الكشف واظنه مذهب
عامة اصحابنا اقول واظنه مختار المص فانه اطلق البطلان عن قيد الابتداء وان كان
مختصر الكلام فخر الاسلام وهو ممن يقول بجوازه وقال بعض الاصوليين بجوازه و
اختاره بعض اصحابنا كصاحب الميزان وفخر الاسلام ومشى عليه صاحب البديع
وغيره قوله وفي اثبات الموجب ووصفه اثبات الشرع اما في اثبات الموجب فظاهر
لان وضع السبب الموجب لحكم الشرع نصب شرع ابتداء واما اثبات صفته فلان
الموجب لما لم يعمل بدونها كان اثباتها بالتعليل ابتداء بمنزلة اثبات اصلها فكان
نصب شرع بالرأي قوله فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك وحاصله ان الحكم قبل
الشرط كان ثابتا مطلقا وبعد ما شرط له شرط صار معلقا به وعدما قبل وجوده
فكان اثباته ابتداء رفعا ونسخا للحكم وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان صفة الشرط
بمنزلة الشرط لانه مفيد للحكم وكما ليس للعبد ولاية نصب الاسباب والشروط فليس له
ولاية نصب الاحكام وكما بطل التعليل للاثبات بطل للنفي لان النافي يدعي

انه غير مشروع وما هو كذلك لا يمكن اثباته الا بدليل شرعي **قوله** لان شرطه بقاء
الاصل اى بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب والشروط ينافي بقاء حكم الاصل في
القياس في الاحكام لان الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالمعنى المشترك بينه و
بين الفرع **قوله** فالمراد من قول المص والتعليل للاقسام الثلثة الاول اثباتها لا بطريق
التعدية اى هذا متفرع على قوله لا خلاف في ان اثبات سببا وشرطا او حكم ابتداء لا يجوز
وانما اختلفوا الخ وحاصل كلام الشارح انه يقول ان كان المصنف فخر الاسلام فالمراد من
قوله باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية لان فخر الاسلام يجوز اثباتها بطريق
التعدية كما تقدم وان تابع عامة اصحابنا فالمراد من قوله باطل اثباتها مطلقا
سواء كان ابتداء او بطريق التعدية لان مذهب عامة اصحابنا كذلك كما ذكرنا
ونحن قد قدمنا لك قريبا ان ظاهر عبارة المص تدل على انه اختار مذهب عامة
اصحابنا بقرينة اطلاق البطلان عن قيد الابتداء **قوله** فلم يبق استعمال
القياس الا في القسم الرابع ذكر في الميزان انه لا معنى لقول من يقول ان القياس
حجة في الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراد به ان معرفة علة الحكم بالرأي
والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد به ان الجمع
بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فممنوع في الجميع وان اراد ان
القياس ليس حينئذ بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت شيء بالقياس
بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم فذلك مسلم **قوله** قيل هو العدول الى
لان الاستحسان في اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشيء حسنا يقابله الاستقباح
ومعناه طلب الاحسن للاتباع الذي هو مأمور به وفي الاصطلاح قيل هو

الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي تسبق الاوهام اليه قبل التأمل
وقيل هو ترك القياس الجلي بدليل اقوى منه وقيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد
ويعسر عليه التعبير عنه وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل هو العدول
الى خلاف الظن لدليل اقوى وقيل هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه وقيل هو العدول
في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى وقيل هو ترك وجه
من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم
الطارى ولكن الذي استقرت عليه الاراء انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان
او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق
على نفس الدليل من غير مقابلة **قوله** والاستحسان انواع الخ اعلم ان القياس تطلق
على معنى اعم وهو مساواة فرع الاصل في علة حكمه وينقسم باعتبار اشتماله على المؤثر
الى جلي وخفي باعتبار ظهور ذلك المعنى وخفائه وقد يطلق القياس على معنى اخص
من ذلك وهو قسم منه وهو القياس الجلي المذكور في مقابلة الاستحسان في المسائل
التي فيها قياس واستحسان فلفظ القياس على هذا مشترك بين مفهوم الاعم و
مفهوم الاخص وهو الجلي منه كلفظ الاسم عند النحاة فانه مشترك بين احد اقسام
الكلمة وبين قسم منه وهو العلم وكذا الاستحسان يطلق على معنى اعم من القياس
وهو ترك القياس الجلي بدليل اقوى منه وهو بهذا الاعتبار يكون اربعة اقسام
وهي التي ذكرها المص ويطلق على معنى اخص منه وهو قسم منه وهو القياس
الخفي فقد ظهر بهذا ان بين القياس بالمعنى الاعم وبين الاستحسان بالمعنى الاخص
عموما وخصوصا من وجه لوجود القياس بدون الاستحسان في صورة القياس

الجلي في مقابلة الخفي و وجود الاستحسان بدون القياس في صورة الاستحسان بالاثر والاجماع او الضرورة و وجودهما معاً في القياس الخفي في مقابلة الجلي و بين القياس الجلي والاستحسان الخفي مباينة و بين الاستحسان بالمعنى الاعم و بينه بالمعنى الاخص عموم و خصوص مطلق و كذا بين القياس بالمعنى الاعم والاخص فاذا المراد بالقسم الرابع الذي نحن فيه القياس بالمعنى لانه هو المنقسم الى القياس والاستحسان بمعناهما والمراد بالقياس والاستحسان اللذين هما قسمان له هو القياس الجلي الذي يقابله القياس الخفي والاستحسان الذي هو بمعنى القياس الخفي الذي هو في مقابلة القياس الجلي و بهذا ينتفي عن القسمة الزام كون الشيء قسيماله و تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره **قوله** فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود عليه الذي هو محل العقد والعقد لا ينعقد في غير محله الا انا تركنا القياس بالاثر الموجب للترخيص وهو ما روي انه عليه الصلوة والسلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم و ما روى الجماعة من حديث ابن عباس رض ان النبي عليه الصلوة والسلام قال من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم و وزن معلوم الى اجل معلوم فان قيل هذا من تخصيص العام فلا يترك القياس بالاستحسان فالجواب سلمنا كونه مخصصا لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على سائر البياعات بهذا الاثر **قوله** الاستصناع هو استفعال من الصناعة وهي حرفة الصانع يقال استصنعته خاتما فيتعدى الى مفعولين و معناه طلبت ان يصنع لي خاتما **قوله** و يمكن ان يقال بان القران شرط التخصيص الخ هذا الجواب هو التحقيق وما كان ينبغي ايراده بصيغة الامكان فان الجواب المورد بصيغة الامكان يكون فيه ضعفا كما هو المصطلح فافهم **قوله**

وتطهير الاواني وكذا الحياض والابار فان القياس يابى طهارتها بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر ليتاتى التطهير و لان الدلو والماء الطاهر من ان يتنجسان بملاقاة ماء البئر والآنية المتنجسين ولا يزالان كذلك ما حصلت الملاقات فلا يفيدان تطهير الان مقارنة النجس باقيا على نجاسته لا يفيد طهارة لكنهم تركوا العمل بموجب هذا القياس للضرورة فان لها اثرا في سقوط الخطاب لان فيه حرجا والحرج مدفوع بالنص **قوله** وفي الاستحسان الخ لان لحمه حرام والسور معتبر باللحم فيكون نجسا كسور سباع البهائم بجامع السورية وهذا المعنى ظاهر الاثر لانهما استويا في نجاسة اللحم لكنهم استحسنوا ان يكون طاهرا مكروها لانها تشرب بمنقارها على سبيل الاخذ والابتلاع من غير مخالطة لعاب وهو عظم جاف طاهر لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سورها كسور الادمي و ماكول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة الى صلة في آلة الشرب كما في سباع البهائم فانها تشرب بلسانها وهو رطب بلعابها المتولد من لحمها النجس و ما كان متولدا من النجس فهو نجس الا انه يكره كراهة تنزيه لان سباع الطير لا تحترز عن تناول الميتات والنجاسات بمنقارها فيتوهم بقاء شيء من ذلك عليها كالدجاجة المخلاة حتى لو لم ياكلها لا يكره وفي الظهيرية لا يكره سور البازي والباشق هو الصحيح **ولك** ان تقول قد جعلتم سور سباع البهائم نجسا للمجاورة و سور سباع الطير اذا لم يحترز عن الميتات ثبت في سورها مجاورة للنجاسة فكان الجواب ان يكون نجسا كسور سباع البهائم **والجواب** انها تدلك منقارها بالارض بعد الاكل وهو صلب فيزول بها ما عليه بالدلك **قوله** لان السبع ليس بنجس العين

ردلما وقع في بعض الشروح ان سباع البهائم نجسة العين كالخنزير ووجه الرد انها
لوكانت كذلك لما جاز الانتفاع بها من غير ضرورة واللازم باطل فالملزوم مثله بل
نجاستها ضرورة اعتبار حرمة لحمها لا للاحترام مع صلاحية الغذاء والنجاسة المجاورة
للعاب تثبت على هذا التقدير فلا حاجة لنا في اثبات نجاسة عينها **قوله** لما صارت
العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيرهم سمينا ما ضعف اثره قياسا وما
قوي اثره استحسانا بمعنى انه قياس مستحسن وتمييز الاقوى عن الاضعف ثم القياس
اذا قابله الاستحسان بالمعنى الخفي ينقسم كل منهما باعتبار قوة الاثر وضعفه الى قسمين
فيكون الاقسام اربعة اما قسما القياس فاحدهما ما كان ضعيف الاثر بالنسبة الى
قوة استحسان يقابله والثاني ما كان ظاهر الفساد والمضعف بالنسبة الى ما يقابله من
الاستحسان لكونه فاسدا في ذاته في الواقع واما قسما الاستحسان فالاول ما
كان قوي الاثر بالنسبة الى ضعف اثر ما يقابله من القياس وان كان خفيا والثاني
ما ضعف اثره ورجحانه على مقابلة الجلي وخفي فساده ومرجوحيته بالنسبة الى مقابله
ظهر
قوله قدمنا على القياس الاستحسان الخ اي قدمنا القسم الاول من قسمي
الاستحسان الذي هو القياس الخفي لقوة اثره على القسم الاول من القياس
وان كان جليا لضعف اثره انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس النطقي على
القسم الاول من القياس وان كان جليا لضعف اثره وذلك كثير في الاحكام كما
ومنه طهارة سور سباع الطيور على ما مر واعلم ان الاستحسان اعم من القياس
الخفي مطلقا فكل قياس خفي استحسان ولا يمكن بالمعنى اللغوي لان الاستحسان
قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع والضرورة كما بينته لكن الغالب في كتب اصحابنا

انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفي قوله وفيه رد على من طعن على ابي ح رح
يعني في قول المص الذي هو القياس الخفي رد الخ وحاصل الرد ان الاستحسان
احد نوعي القياس سمي به لكون العمل بالدليل الخفي مستحسنا لقوة اثره فيعلم
بهذا الايقال هو قسم من القياس فكيف استقام جعله قسيما له لانا نقول هما
جنس واحد من حيث ان كلا منهما مبني على الراي مستنبط بالعلة ونوعان
من حيث الحكم فان احدهما يثبت ما ينفيه الآخر فينبغي ان يكون قسم الشيء
قسيما له وقد تقدم ذلك فان قلت يرد عليكم ما اذا تعارض القياس والاستحسان
واخذ بالقياس دون الاستحسان لانكم قلتم انما سمينا المعنى الخفي استحسانا لكون
العمل به مستحسنا ولا عمل به ههنا قلت ترك الاستحسان والعمل بالقياس ما ورد ثابت
منه احد عشر مسئلة كذا نقل الحصر عن الناطقي ولكن ما عدت اثني عشر مسئلة و
لعل ذلك سهو من قلم الناسخ ولنذورها مجردة عن التعليل احدها مسئلة الزكاة
الآتي ذكرها في المتن والثانية اذا اقام رجلان كل واحد منهما البينة على ثالث
حي بانه ارتهن هذه العين التي في يده واقبضها له ولم يذكر تاريخا ففي الاستحسان
البينتان
يقضي بان العين رهن عندهما ويجعل كانهما ارتهنا معا وفي القياس تهاترت
ولا يثبت الرهن وبه ناخذ ما لو ادى ما كذلك على ميت ففي الاستحسان يكون في
يد كل واحد منهما نصفها رهنا وبه قال ابو ح ومحمد رح وفي القياس لا يثبت الرهن
كالاول وبه قال ابو يوسف والثالثة ذكرها في كتاب بيوع الاصل وهي اذا وقع
الخلاف بين المسلم اليه ورب السلم في ذرعان المسلم فيه ففي القياس يتحالفان
ويتفاسخان وبه ناخذ ففي الاستحسان القول قول المسلم اليه والرابعة ذكرها

في كتاب رهن الاصل وهي ما اذا دفع الرجل لامرأته رهنا بمهر المثل ثم طلقها
قبل الدخول ففي الاستحسان يكون رهنا بالمتعة وهو قول محمد حتى لو هلك الرهن
عندها هلك بالمتعة وفي القياس لا يكون رهنا حتى لو هلك عندها لا يذهب بالمتعة
ولها مطالبة الزوج بها وهو قول ابي يوسف رح وبه اخذ والخامسة ما اذا غصب العقار
فانه يكون مضمونا في القياس وهو قول ابي حنيفة رح وبه يؤخذ والسادسة ما لو شهد
اربعة على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاحصان فامر القاضي برجمه فوجد
الامام شاهدي الاحصان عبدين او رجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد
الا انه اصيبت بجراحات ففي الاستحسان يدرأ عنه الحد ويسقط عنه ما بقي منه وفي القياس
يحد حد البكر مائة جلدة وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه يؤخذ والسابعة ما اذا شهد
اربعة على رجل بالزنا فقضى القاضي عليه بالحد مائة جلدة ثم شهد عليه شاهدان
بانه محصن والجلد بعد لم يكمل ففي الاستحسان لا يرجم وفي القياس يرجم وبه قال ابو يوسف
ومحمد وبه يؤخذ والثامنة ما اذا وكل المستأمن مسلما آخر بالخصومة ثم لحق الموكل
بدار الحرب دون الوكيل ففي الاستحسان لا ينعزل الوكيل بذلك وفي القياس ينعزل
وبه اخذ والتاسعة ما اذا كان للرجل ابن معتوه وللمعتوه ابن بالنكاح من امة الغير
فاشترى الاب تلك الامة لابنه المذكور ففي الاستحسان يقع الشراء للابن لا للاب
وفي القياس على العكس وبه اخذ والعاشرة ما اذا وقع رجل في بئر حفرت في طريق فتعلق
بآخر وتعلق الآخر بآخر والآخر بآخر فوقعوا جميعا فماتوا او وجد بعضهم فوق بعض في
البئر ففي قول ان دية الاول تجعل اثلاثا ثلثها على الحافر وثلثها على الاوسط وثلثها هدر
ودية الثاني نصفان نصفها على الاول ونصفها هدر ودية الثالث كلها على الثاني

وفي القياس تجعل دية الاول على الحافر ودية الثاني على الاول ودية الثالث على الثاني
ويكون ذلك على عواقلهم وبه اخذ هذا ان علم انهم ماتوا كذلك وان لم يعلم يجعل
نصف ذلك كله واخذ بالنصف ونقل عن الكرخي ان القياس في ذلك قول محمد و
ان القول الآخر قول ابي يوسف وهو الاستحسان والحادية عشر ما في نكاح الاصل
رجل قال لعبده هذا ابني ولامته هذه ابنتي اوقعت العتق في هذا بالقياس وترك
الاستحسان والثانية عشر ما في طلاق الاصل اذا قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت
طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج ففي القياس لا يصدق ولا يقع عليها
الطلاق وفي الاستحسان بالعكس اخذ فيها بالقياس ودع الاستحسان ولو قال
لها اذا حضت فانت طالق استحسن محمد رح في هذا لانه لا يعلم الحيض الا من جهتها
بخلاف الولادة والله اعلم **قوله** وقد قدمنا القياس الخ اي قدمنا القسم الثاني
من قسمي القياس وهو ما ظهر فساده وضعفه بالنسبة الى ما يقابله لا لذاته والصحة
اثره الباطن على القسم الثاني من الاستحسان وهو الذي ظهر اثره وخفي فساده
لان العبرة والترجيح لقوة الاثر دون الظهار والخفاء ثم المراد بظهور الصحة في الاستحسان
ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس
والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق
يورثه قوة ورجحان على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان هنا تعيين
العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام الاولوية حتى يجوز العمل
بالمرجوح وان كان ظاهرا بالنسبة اليه **قوله** فانه يركع بها ركوعا غير ركوع الصلاة
ثم يعود الى محض القيام وقيل ركوع الصلوة واليه مال اكثر المحققين هذا اذا كانت

الآية آخر السورة او متصلة به باقل من ثلاث آيات او كانت غير متصلة بآخرها ثم تخلل
بين التلاوة والركوع فصل بمقدار ثلاث آيات على ما فيه من الخلاف سنذكره فان قلت
لم لا ينوب مطلق الركوع لانه المستفاد بالنص لا خصوص ركوع هو عبادة قلت دعوى
استفادة المطلق من النص ممنوعة بل انما وقع بركوع هو عبادة فتأمل قوله وان شاء اخذ
يعني سجود الصلوة قوله الا ان الركوع يحتاج الى النية دون السجود اعلم انهم اجمعوا
على ان سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلوة وان لم ينو واختلفوا في الركوع قال
شيخ الاسلام لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد رح
كذا ذكره الشراح وذكر في البدائع اذا ركع قبل ان يطول القراءة هل يشترط النية لقيام
الركوع مقام سجدة التلاوة فقياس ما ذكرنا انه لا يحتاج لان الحاجة الى تحصيل التعظيم
في هذه الحالة وقد وجد نوى او لم ينو كمن دخل المسجد اذا اشتغل بالفرض يقوم مقام
تحية المسجد ومن مشايخنا من قال يحتاج الى النية ويدعي ان محمدا رح اشار اليه وصرح
ايضا في البدائع بوجوب النية في ايقاع سجدة الصلوة عن التلاوة فيما اذا لم يطل القراءة
وح لم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها هذا كله اذا ركع وسجد على الفور
فان لم يفعل حتى طالت القراءة ثم ركع ينويها او لم ينوها في الركوع ونواها في السجود لم يجزه
لانها صارت دينا في ذمته لفواتها عن محلها فان قلت ما حد الطول القاطع للفور
قلت قال شيخ الاسلام اذا قرأ بعد السجدة ثلاث آيات ينقطع الفور ولا ينوب
الركوع ولا السجدة الصلبية عن سجدة التلاوة لانها صارت دينا عليه لفوات وقتها فلا
تتأدى في ضمن الغير وقال الحلواني لا ينقطع الفور ما لم يقرأ اكثر من ثلاث آيات وهو
الرواية هذا ثم نص عن ابي حنيفة رح ان السجود بها افضل كذا ذكره مطلقا في البدائع

ووجهه انه اذا سجد ثم قام وركع حصل قربتين بخلاف ما اذا ركع وهو خلاف ما في
بعض المواضع من انها اذا كانت آخر السورة فالافضل ان يركع بها ثم اذا
سجد لها وقام فركع كما رفع رأسه دون قراءة كره له ذلك سواء كانت الآية وسط
السورة او ختمها او بقي الى الختم آيتان او اكثر لانه يصير بانيا الركوع على السجود
فينبغي ان يقرأ ثم يركع فان كان في وسط السورة فينبغي ان يختمها اذا رفع ثم
يركع وان كان ختمها فينبغي ان يقرأ آيات من سورة اخرى ثم يركع وان كان
بقي منها آيتان او ثلاثة كسورة بني اسرائيل والانشقاق كان له ان يركع في الاثنتين
بلا خلاف وفي الثلاث اختلفوا قيل لا يجوز الركوع بها لانقطاع الفور بالثلاث
وقيل لا ينقطع وهو الاحق وفي البدائع الاوجه ان يفوض الى رأي المجتهد لو يعتبر
ما يعد طويلا على ان جعل الثلاث قاطعة للفور خلاف الرواية عن محمد رح قوله يعني
يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة الخ فان قلت قد قال محمد بن سلمة ان الصلبية
هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع فكان القياس على قوله ان تقوم الصلبية
وفي الاستحسان لا يجوز لان هذه السجدة قائمة مقام نفسها فلا تقوم مقام غيرها
كصوم يوم من رمضان لا يقوم عن نفسه وعن قضاء يوم آخر فصح ان القياس
وهو الاثر الظاهر ههنا مقدم على الاستحسان بخلاف قيام الركوع مقامها فان
القياس يأبى جوازه لانه الظاهر وفي الاستحسان يجوز وهو الخفي فكان رح من تقديم
الاستحسان على القياس قلت عامة المشايخ على ان الركوع هو القائم مقامها كذا
ذكره محمد رح فانه قال قلت فان اراد ان يركع بالسجدة هل يجزيه ذلك قال اما في
القياس فالركعة في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة واما في الاستحسان فينبغي له

ان يسجد وبالقياس يأخذ هذا لفظ محمد رح ومن ههنا اشتبه على صدر الشريعة
قوله والركوع غيره الخ ولك ان تقول الكلام في تقديم القياس الجلي على المستحسن
بالقياس الخفي وجوب السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المستحسن بالنص فلا يستقيم
التمثيل به على انا لا نسلم ان وجه الاستحسان اخفى من وجه القياس بل الامر بالعكس
لان وجه الاستحسان يتوقف على تصور ان النص ورد بالسجود والركوع غيره ووجه
القياس يتوقف على هذا وعلى ان الركوع اطلق على السجود في النص مجازا والمجاز
يقتضي العلاقة وعلى ان تلك العلاقة في الخضوع وانها تصلح مناطا للامر بالسجود وان
المناط ثابت في الركوع فيصلح ان يقوم مقام السجود ولا شك ان ما كان توقفه
على مقدمات اقل يكون اجلى عند العقل مما كان توقفه على مقدمات اكثر لا لا نسلم ان القياس
قد رجح على الاستحسان بقوة فيه بل لمعنى آخر ان ضم اليه صار المجموع راجحا على الاستحسان
ويمكن الجواب اما عن الاول فبان التعويل فيما نحن فيه من الاستحسان انما هو
على التعليل لا على النص وانما ذكر النص لاثبات الجامع لا للاستحسان به وذلك غير
مانع من التمثيل به واما عن الثاني فلانا لا نسلم ان الظهور والخفاء دائر مع كثرة العلاقات
وقلتها وانما هو دائر مع وضوح العلاقة وخفائها ويجوز ان يكون العلاقات الكثيرة
واضحة في نفسها فلا تفيد خفاء وان يكون العلاقات القليلة خفية في نفسها وضوحا
واما عن الثالث فلانك اذا ادعيت وجود معنى زائد لزمك بيانه ليتكلم عليه والا
فقد اسلمت اذ لا ينفعك مجرد التجويز العقلي الناشي عن غير دليل هذا ولو قيل ابتداء
في ترجيح هذا القياس على هذا الاستحسان بان اظهار النص وان ورد بالسجود
الا ان مواضع السجدة تدل على ان المقصود مجرد مخالفة المنكرين باظهار التواضع لله تعالى

بدليل

بدليل جريان التداخل فيه والركوع في الصلوة صالح للتواضع لكونه عبادة بخلاف
خارج الصلوة وبخلاف اقامته مقام سجود الصلوة لان كلا منهما مقصود بالامر
بنفسه بصيغة الجمع بينهما على ما مر فيقوم مقامه كاداء القيمة في باب الزكاة بل
اولى قوله لان كل واحد منهما مقصود بنفسه لقوله تعالى اركعوا واسجدوا
فلا ينوب احدهما عن الاول وفيه شيء فانهم قالوا القيام والركوع وسيلتان
الى السجود فالمقصود بالذات انما هو السجود حتى لو قدر على القيام والركوع دون
السجود سقطا عنه والحاصل انه علم مما ذكر ان للقياس فسادا ظاهرا وهو تغيير
حكم النص وله اثر باطن وهو حصول الخضوع والاستحسان له اثر ظاهر وهو العمل
بموجب النص وفساد باطن وهو جعل ما هو غير مقصود مقصودا قوله والعمل
بالمجاز وهو الركوع مع امكان الحقيقة الذي هو السجود قوله وهو جعل غير المقصود
وهو سجود التلاوة مساويا للمقصود وهو سجود الصلوة قوله ثم المستحسن بالقياس
الخفي قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا
او ضرورة او قياسا خفيا وههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين
المستحسن بغيره في ان الاول يقبل التعدية الى صورة اخرى والثاني لا يقبلها
لانه معدول عن القياس ومن شروط صحة التعدية ان لا يكون حكم الاصل معدولا
عن القياس كما مر قوله بخلاف الاقسام الاخر وهي المستحسن بالاثر والمستحسن بالاجماع
والمستحسن بالضرورة قوله لانها غير معلولة اي معقولة لكونها معدولا بها
عن سنن القياس قوله ويحلف على الباقي اي المشتري لانه هو المنكر وحده لانه
لا يدعي شيئا حتى يكون البايع ايضا منكرا قوله لان المشتري يدعي الخ هذا التعليل

ليس بجيد ان نظرت الى حل الشارح وهو قبيل التحالف وكان المناسب ان يقول
لان البايع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري
ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما حكما للانكار او يقول ان المشتري
يدعي تسليم المبيع باقل الثمنين وهو ينكر لان المدعي يدعي تسليم المبيع باعلى
الثمنين وهو ينكر والبايع يدعي زيادة الثمن على المشتري وهو ينكر فيجري التحالف
بينهما وان نظرت الى المتن مجردا عن الحل فتعليل الشارح مناسب **قوله** حتى لو
اختلف القصار ورب الثوب في الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتحالفان
لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا او الاجارة مما يحتمل الفسخ بالاعذار وفي التحالف
ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان
لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية الاستحسان
بالقياس قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر
في ساير التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم
الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لم يوجد في الاصل الذي
هو ساير التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين
في قضية واحدة **قوله** فاما بعد القبض لم يجب اي اذا وقع الاختلاف بين
المتعاقدين في البدل بعد قبض المبدل فالقياس يقتضي ان لا يكون اليمين على
البايع لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البايع لان المتكلم سلم اليه ولكن
لم يجب يمين البايع الا للاستحسان بالاثر **قوله** وهو قوله عليه الصلوة والسلام
اذا اختلف المتعاقدان والسلعة قائمة تحالفا وترادا لان لفظ التراد يشير الى

انه بعد القبض لان التراد لا يتصور الا بعده وبهذا سقط ما قيل لم لا يجوز ان يحمل
هذا الاثر على ما قبل القبض بدليل قوله عليه الصلوة والسلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر **قوله** فلا يصح تعديته الى الوارثين حتى لو مات العاقدان واختلف
ورثتهما في المقدار لا يتحالفان ويكون القول لورثة المشتري وكذا لا يتعدى الى
هلاك حال السلعة ولا الى غير البايع من العقود كالتواجر لانه معدول به عن القياس
فلا يتعدى الى غير المنصوص **قوله** وعند محمد يجري التحالف بين الورثة لان
التحالف عنده انما يكون باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا والاخر ينكره
اذ المبيع بالف غيره بالفين وهذا المعنى متحقق قبل القبض وبعده فيثبت
التحالف في الجميع فيتعدى الى الورثة والاجارة وهو مردود اذ عقد البيع
لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن والبيع
بالفين قد يصير بالف بحط الثمن **قوله** وانما لم يبين الاجتهاد لشهرته الاجتهاد
في اللغة افتعال من حمل الجهد بضم الجيم بمعنى الطاقة والمشقة ومنه استفراغ
الوسع في تحصيل امر شاق وهو معنى قولهم بانه بذل المجهود في نيل المقصود ولهذا
يقال اجتهد فلان في حمل حجر عظيم ولا يقال اجتهد في حمل حصاة وفي اصطلاح
الاصوليين هو استفراغ الفقيه وسعه في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية
والاستنباط منها ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث لا يحس من نفسه
المزيد عليه وهو كالجنس وبقيد الفقيه خرج غيره من اصولي متكلم ومفسر وغيرهم و
الفقيه من قام به الفقه والفقه قد مر تعريفه في اول الكتاب وبقيد الوسع خرج غيره
من احوال النفس وغيرها وبقيد الوسع بطلب الظن خرج طلب العلم والشك والوهم

وبقيد الشيء بالاحكام خرجت الطبايع والعادات والصنايع ونحوها وبقيد الشرعية خرجت العقلية والحسية وباشارة من التبعيضية خرج اشتراط الاستغراق لان احاطة كل مجتهد بالاحكام كلها بالفعل ليس بشرط في صحة الاجتهاد وبه قال البعض وقال الاخرون بعدم جوازه ويظهر ثمرة ذلك فيما لو اجتمع لبعض الناس في بعض المسايل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها ام لا فمن اجازه ومنعه من منعه فلمن اجاز انه لو لم يجز التجزي لزم علم المجتهد بجميع المأخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام واللازم منتف لثبوت لا ادري وللمن منع ان العلم بجميع المأخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز ان يكون عدم العلم بالبعض لتعارض الادلة وللعجز الحالي او الزماني عن المبالغة في الفحص او لتشويش الفكر فلا يلزم من ثبوت لا ادري تجزي الاجتهاد ولا يخرج عن التعريف اجتهاد النبي عليه الصلوة والسلام على القول بانه متعبد بالاجتهاد وانه يطلق على علمه بالاجتهاد اسم الفقه دون علمه بالوحي فلا يخل عكسه اما على قول من لم يقل بانه متعبد فلا على التعريف واعلم ان الاجتهاد اعم من القياس وهو مذهب الجمهور والقياس يفتقر الى الاجتهاد دون العكس فان الاجتهاد قد يكون من النص والاجماع لان معناهما قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى الاجتهاد في صيغ العموم والاشارة والمفهوم والاقتضاء والتقييد وحمل المطلق وغير ذلك وقيل هما مترادفان و اشار اليه الشافعي في كتاب الرسالة **قوله** ان يحوي اي يجمع حكم الكتاب اي القران **قوله** اي مع معانيه جعل الباء بمعنى مع دفعا لتوهم السببية والمراد بالمعاني لولا مفرداته وخواص مركباته من حيث اللغة والشرع فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو

المعاني والبيان الا ان يكون ذلك حاصلا له بحسب السليقة فلا يحتاج الى تكسبها والى المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغايط ان المراد بالغايط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي **قوله** ولا يشترط ضبطها اي يعني المراد بعلم الكتاب علم قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام لا علم الكتاب بمجموعه ولا حفظ ذلك القدر عن ظهر قلب بل المشروط هو العلم بمواقع ذلك القدر بحيث يتمكن من الرجوع اليه عن طلب الحكم **قوله** وعلم السنة بطرقها بان يعرف متونها واسانيدها التي اوصلتها الينا من تواتر وشهرة وآحاد وجرح وتعديل الى غير ذلك مما تقدم ذكره في بحث السنة **قوله** اي طرقه وشرايطه واحكامه واقسامه المقبولة والمردودة ليتمكن من الاستنباط الصحيح ولا بد مع ذلك من معرفة الاجماع ومعرفة موافقته لئلا يخالفه في اجتهاده وقيل لا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه ثمرة الاجتهاد فلا يتقدمه والذي يظهر وجوب اشتراط الكلام لعدم صحة التقليد عند اكثرهم ومذمته عند الجميع وعدم افادته اليقين بالظن المتين وكذا الفقه لان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسته الان فهو طريق اليه ثم اعلم ان هذه الشرايط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي بجميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم فقط مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح **قوله** المختار انه عليه الصلوة والسلام كان متعبدا بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لا ثم الاجتهاد ثانيا وقيل الجواز مطلقا وقيل بالمنع مطلقا وقيل بالجواز

في الحروف خاصة وادلة كل من هذه الاقوال مذكورة في المطولات **قوله** وحكمه الآ
بالراي الاثر ثابت بالاجتهاد غلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد
في القطعيات ولا فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين ثم هذا مبني على ان
المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا فيه بناء على اختلافهم في ان
الله تعالى هل له في كل صورة من الحوادث حكم معين ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد
فقال الجمهور بالاول لكن اختلفوا على اربعة اقوال فذهب عامة الفقهاء الى ان ذلك الحكم
عليه دليل ظني لم يكلف المجتهد باصابته لغموضه فمن ظفر به فهو مصيب فله اجران
ومن لم يظفر به فهو مخطئ وله اجر واحد **قوله** والحق بالنصب عطف على المجتهد
يعني ان الحق في موضع الخلاف واحد بالكتاب والسنة والاجماع وضرب من المعقول
اما الكتاب فقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله ففهمناها سليمان فان الله تعالى
خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة بعد اشتراكهما في الحكم وذلك يدل على اصابة سليمان
دون داود عليهما السلام والا لما كان لتخصيص سليمان بالتفهيم فائدة وفي هذا النص
دليل على اتحاد حكم الله تعالى في الحادثة وان المصيب في الاجتهاد عند اختلاف المجتهدين
في الواقعة الواحدة واحد وان حكمهما كان بالاجتهاد ثم انهما اختلفا فيه وان رجوع
احد المجتهدين الى الآخر صحيح وان الاجتهاد الى الانبياء عليهم السلام فيما لم يوح
اليهم جائز وان الخطاء يجوز عليهم فيه من غير ان يقروا عليه وما روي من قول داود
لسليمان عليهما السلام القضاء ما قضيت ينبغي ما عسى ان يرد نقضا على هذا الاستدلال
واما السنة فما روي من قوله عليه الصلوة والسلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان
اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا واما

الاجماع فهو ان الامة قد اجمعت على شرعية المناظرة بين المجتهدين فلو كان كل مجتهد مصيبا
فيما ادى اليه اجتهاده لم يكن للمناظرة فائدة اذ لا فائدة الا الاصابة ومعرفة الحق وتمييزه
من الخطاء واظهار الصواب وتصويب الجميع ينفي ذلك واما المعقول فهو انه لو كان
كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع المتقابلين وهي الصحة والفساد والحظر والاباحة و
وجود الحكم وعدمه في محل واحد وزمان واحد في حق شخص واحد وهو
محال بالضرورة والملازمة كادوان يكون ضرورية فلا حاجة الى التطويل ببيانها **قوله**
باثر ابن مسعود رضي الله عنه وكذا اثر علي وزيد بن ثابت وابن مسعود في تخطئتهم ابن
عباس في العول واثر ابن عباس في تخطئته اياهم فيه وقال من باهلني باهلته ان
الله تبارك وتعالى لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان ذهبا
بالمال فاين موضع الثلث **قوله** وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب بمعنى انه ليس
في الحادثة حكم معين لله تعالى قبل الاجتهاد وان حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد
وبه قال الاشعري والمزني والغزالي وبعض متكلمي اهل الحديث **قوله** ولا نم ان المجتهد
في امر القبلة مصيب لا محالة بل المذهب ان المجتهد يخطئ ويصيب فان اصحابنا
قالوا في قوم متحرين في القبلة مختلفين فيها فمن علم منهم حال امامه وهو مخالف
له في الجهة فسدت صلاته لاعتقاده ان امامه مخطئ اذ لو كان كل مجتهد مصيبا
لصحت صلاة الجماعة المذكور لاصابتهما جميعا في جهة القبلة وهي وجه الله تعالى واما
عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة حتى لو قصد بالتوجه اليه تعظيمها كان
كافرا الا ان الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهي وجه الله تعالى فاقيمت غلبة الظن
اصابتها مقام اصابتها واستشكلت صورة هذه المسئلة لان في صنعها في الليلة

المطلقة والصلوة فيها جهرية فيعلم حال الامام بصوته واجيب بكون الصلوة قضاء و
يكون الامام ترك الجهر ناسيا وبانهم عرفوا الامام بصوته انه قدامهم لكن لا يميزوا انه
الى اى جهة توجه وقيل تصويرها ان كانت في عميان او كانت ليلية ففي الصم **قوله**
وهذا في النقليات لا في العقليات اى الخلاف بين الفريقين في تصويب المجتهد وتخطئته
وتصويبه مطلقا ووحدة الحق وتعدده انما هي في النقليات الظنية من مسائل الفقهية
كتقدير مسح الرأس بالربع وجواز التوضي بالنبيذ عند عدم الماء ومنعه باللبن و
حرمة البنت من الزنا وحل المثلث العنبي وصحة بيع السرقين وفساد بيع متروك
التسمية عمدا الى غير ذلك من مسائل الخلاف لا في العقليات لان المصيب فيها عند
اختلاف المجتهدين واحد اتفاقا لعدم وقوع النقيضين في نفس الامر الا ان المخالف
لملة الاسلام كافر آثم مخطئ مطلقا سواء اجتهد وعجز عن معرفة الحق او لم يجتهد لظهور
ملة الاسلام كظهور الشمس وسط النهار منزهة عن نقاب الاستار اسفار الاصبح
مع الاجتهاد فانه لا يتادى الا فيما خفي مسلكه عن ظاهر الانظار ولهذا يقال في الاصول
مذهبنا حق ومذهب الخصم خطاء وفي الفروع مذهبنا صواب يحتمل الخطاء ومذهب
الخصم خطاء يحتمل الصواب **قوله** اذا اخطاء اى في اجتهاده ولم يصادف ما اراد الله تعالى
من الحكم الشرعي في تلك الحادثة **قوله** اى فيما ادى اليه اجتهاده وانتهى اليه سعيه و
هو الحكم في نفس الامر **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام ان اخطأت فلك حسنة
اطلق الخطاء والمطلق ينصرف الى الكامل وهو المخطئ ابتداء وانتهاء ولقوله عليه الصلوة
والسلام في اسارى بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم
فيه عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجى منه الا عمر اذ لو كان هنا اصابة ما كانوا مستحقين

لنزول العذاب **قوله** والمختار انه مصيب ابتداء اى في نفس الاجتهاد وطلبه في حق
العمل حتى ان عمله يقع صحيحا شرعيا حتى كانه اصاب الحق عند الله تعالى فيكون ماجورا
في ذلك لا مأزورا **قوله** مخطئ انتهاء اى في اصابة المطلوب هو الحق عند الله تعالى
الذي غيب عنه وجه اصابته وعليه الائمة الاربعة ونقل عنهم القول الاول ايضا
على ما مر ولكن رجع المنقول عن ابي حنيفة بان كل مجتهد مصيب الى هذا القول
اذ لا يجوز ان يكون مراد الامام بذلك انه مصيب انتهاء لما هو عند الله تعالى من الحكم
الثابت في الحادثة اذ الحق حينئذ يكون متعددا عند الله تعالى لا واحدا والامام غير قائل
به فتعين القولين واحد لسلما بالقول الآخر اذ التوفيق خير من التناقض فيكون
المعنى ان كل مجتهد مصيب في نفس الاجتهاد ابتداء في حق العمل مع ان الحق واحد يحتمل
الخطاء والصواب وانما كان هذا الوجه هو المختار لانه لا يمنع في الاقيسة الشرعية
والادلة الظنية ان تناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط بقدر الوسع
ولهذا وصف الله تبارك وتعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء
عليه مع كونه خطاء بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق
فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء والمراد اجتهاده عليه السلام
في هذه الحادثة والا لم يكن لذلك الحكم والعلم في هذا المقام فائدة اذ لا اشتباه في
ان النبي اى نبي كان قد اوتي علما وحكما في الجملة هذا فيما لا نص فيه اما ما فيه نص وقصر
المجتهد في طلبه فانه يكون فيه مخطئا انما لا يجوز تخصيص العلة اى المؤثرة فان تخصيص
الضرورية جائز ذكره فخر الاسلام وتحرير ان الفقهاء اجمعوا على ان تخلف الحكم عن
الوصف المدعى عليه لمانع يقدح في العلية واختلفوا فيما اذا تخلف عنها لمانع فقال

مشايخ سمرقند كابي منصور الماتريدي وفخر الاسلام وشمس الائمة ومشايخ ماوراء
النهر واكثر اصحاب الشافعي انه لا يجوز وذهب العراقيون من اصحابنا والقاضي
ابي زيد وابو الحسن الكرخي وابو بكر الرازي ومالك والحنابلة واكثر المعتزلة الى
جوازه ومن الناس من قال ان الخلاف مبني على القول بعروض المعاني للمعاني
فمن ذهب الى جواز تخصيص العلة كما جوز تخصيص العموم ومن لم يقل به لم يجوزه والاظهر ان
ذلك بناء على ان التخصيص ابطال للعلية اولا فالمانعون قالوا بذلك والمجوزون
منعوه وقيل بالجواز في المنصوصة دون المستنبطة وقيل بالعكس وقيل بعدم الجواز
في المستنبطة الا لمانع او عدم شرط والجواز في المنصوصة اذا ثبتت العلية بظاهر عام **قوله**
لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان الاجتهاد انما ثبت بسلامته عن المناقضة و
فساده وخطاؤه بانتقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه
النقض في علته ان يقول امتنع حكم علتي ثمه لمانع ما في تصويب كل مجتهد من لزوم
القول بالاصلح على الله تعالى اذ الاصلح في حق كل مجتهد ان يكون مصيبا والقول
بالاصلح والتصويب مطلقا باطل بما قرر على محله **قوله** ولقائل ان يقول اذا
هذا وارد من جهة المجوز للتخصيص وتقريره ان يقول الخصم التخصيص انما يؤدي
الى التصويب ان لو قيل منه بمجرد امتنع حكم علته لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح
للتخصيص فلا اذ كان لا يتيسر لكل مجتهد عند وروده النقض عليه بيان مانع التخصيص
واجيب بانا لا نسلم بان كل مجتهد لا يقدر على بيان صالح مانع بل يقدر لان المانع اما
اثر او اجماع او ضرورة او علة صالحة وعن الثاني بان احتمال الخطاء ثابت في
كل مجتهد فلا يلزم من اثبات عدم العلة في صورة النقض عدم احتمال الخطاء في اجتهاده

وعن الثالث بان الاصلح في حق كل مجتهد ان يكون مصيبا ويرد الاول بانه منع بان
وكون المانع ما ذكر مسلم ولكن ليس يقدر كل مجتهد على ايراد هذا المانع في موضع احتمال
الخطاء لا يجديه نفعا اذ لا يقع به الفرق بين التخصيص وعدم العلة لانه يمكن للمخصص ان
يقول النقض وان يدفع عن العلة بايراد هذا المانع لكن لم يقع عليه احتمال الخطاء
عند الله تعالى ومستند القول بالتصويب لا ينحصر في القول بوجوب الاصلح لان
القائل بالتصويب له مستندان احدهما هذا والثاني امتناع تكليف ما لا يطاق والاول
للمعتزلة والثاني لاهل السنة على ان لهم ان يقلبوا هذا عليكم بان يقولوا لما كان عدم
الحكم عندكم في صورة التخصيص مضافا الى عدم العلة تعين ما يمكن لكل مجتهد اذا ورد
عليه نقض ان يقول عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف فيها او نقصانه
عنها ويتخلص عن النقض فيبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا وفي ذلك قول
بوجوب الاصلح وهو باطل ولئن سلمنا انه يلزم تصويب كل مجتهد لكن في حق العمل لا
في حق الحكم الثابت عند الله تعالى كما روي عن ابي حنيفة رح ان كل مجتهد مصيب وذلك
لا يؤدي الى القول بوجوب الاصلح والا لكان هذا الزاما واردا عليكم لانكم قائلون يا اهل
السنة بالتصويب بهذا المعنى **قوله** قلت التخصيص الخ لا يخفى على ذي بصيرة ان هذا
الجواب لا يحسم مادة السوال اذ غاية ما فيه الفرق بين الاضافة الى المانع والاضافة الى
عدم العلة وتوضيحه ان عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون
عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع الغير المقيد بشرط علة
للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة وقد يكون لنقصان وصف هو
من جملة اركان العلة وشرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه لان المركب

ينعدم بانعدام جزئه كالخارج النجس فانه مع عدم الجرح علة لانتقاض الوضوء فعند وجود
الجرح لا يكون علة كما في المستحاضة وح لا يخفى على المتأمل ان في صورة زيادة الوصف
او العلامة وجد المانع فعدمه شطر او شرط فعند وجوده تنعدم العلة لانعدام ركنها
او شرطها لا يقال يلزم ان يكون العدم جزء وهو باطل لانا نقول هذا اذا كان المانع
وجوديا اما اذا كان عدميا فلا يلزم لان نقيضه وجودي على ان كون المانع دالا على
فوات شيء فلا يلزم كون العدم جزء العلة فتأمله والحاصل ان العلة تنعدم بزيادة
وصف او نقصانه فالمجوزون يسمون هذا المعنى مانعا مخصصا فيقولون انعدام
الحكم ببقاء العلة لوجود مانع وذلك كالتخصيص كالنص العام يلحقه خصوص فيبقى نصا
فيما وراء موضع الخصوص ونحن نقول انعدمت العلة لما ذكرنا فينعدم الحكم لانعدامها
وعدم الجواب قريبا عن لزوم القول بالتصويب على تقدير اصابة الحكم لعدم العلة
واما بيان وجه التناقض بوجود العلة وعدمها فليس بظاهر لانهم يقولون بوجودها
مع عدم الحكم بل الوجه ان كونها علة تامة تقتضي وجود الحكم في جميع المحال وانتفاءها
تقتضي عدمه في البعض فيؤدي ذلك الى القول بوجود الحكم وعدمه في محل واحد وهو
باطل ويمكن توجيه كلام الشارح بان الحكم لما كان لازما للعلة غير منفك فوجودها يقتضي
وجود الحكم وعدمه يقتضي عدمها لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه فيكون علة غير علة
قبل العلة امارة فيجوز جعل الشارع اياها علة في صورة دون اخرى فلا يوجب بالتخلف
عدم عليتها ولا التناقض ثم اجيب بانا لا نمنع عدمها عند التخلف اذا كانت
مستنبطة لفوات ظن العلة لعدم ترتب الحكم عليها بخلاف الثابت بقطعي ولا نتحقق
كونها امارة لا يترتب الحكم عليها على انا نمنع كونها امارة بالنسبة الينا كما مر وقال

المراد

المراد بالعلة الباعث ويصح التخلف مع وجود الباعث لانا نقول لا يكون من تخصيص العلة
في شيء فافهم واجيب عنه ايضا بان الاطلاع على صدق المجتهد يمكن بالنظر الى ما سوى صورة
النقض واعتبار علته فيه فان نقص شيء او زاد في صورة النقض كان صادقا والا فهو
نقض بخلاف دعوى التخصيص فانه لذا قال علتي كانت تقتضي ذلك لكن منع عنه مانع
كان قوله تقتضي في حيز الواقع ولم يمكن الاطلاع على الاقتضاء مع وجود النقض فتدبر قوله
لفوات ركنه وهو الامساك عن المفطرات بحصول المنافي وهو وصول المفطر الى جوفه قوله
حكم هذا التعليل اي المقتضي لفساد الصوم بفساد الركن قوله ثم اي في صورة النسيان
قوله مع بقاء العلة الاولى ان يقول فانه وهو قوله عليه الصلوة والسلام فانما اطعمك
الله وسقاك فانه يبقى الصوم مع قيام العلة المفوتة لركن الصوم قوله ونحن نقول
العدم لعدم العلة ان قلت هذا مذهب الفلاسفة وليس مذهب اهل السنة لان عدم
الحكم عند عدم العلة غير مضاف الى عدم العلة بل هو مبقى على العدم الاصلي الا ترى الى قول
الاصوليين عدم العلة لا يوجب عدم قلت نعم لكن المص تسامح في العبارة لكون
ذلك امرا مشهورا عندهم او لشدة ارادته نفي العلة قوله يلزم تخصيصها قوله فسقط
عنه معنى الجناية حتى صار ما صدر عنه حقيقة معدوما شرعا وللشارع ان ينزل
الموجود معدوما والمعدوم موجودا قوله لبقاء ركنه ان قلت كيف يبقى الشيء مع وجود ما
يضاده وينافيه وهو الاكل قلت ان ثبت من اول الحديث وهو قوله عليه الصلوة والسلام
تم على صومك فلو لم يبق صوم الناسي لم يكن لقوله عليه الصلوة والسلام تم على صومك
فائدة على انا نقول الاكل علة للفطر بجعل الشارع اياه علة فههنا في صورة النسيان
لم يجعل علة فيبقى ركن الصوم لا يخالف فان قلت قول المص ان فعل الناسي منسوب

لما صاحب الشرح مسلم لكن اثر ذلك فى رفع الحكم وهو الاثم لا فى رفع حقيقة
الفعل لانه موجود حسا ومشاهدة ولا امكان لانكار المحسوس فيلزم التخصيص قلنا سلمنا
ان حقيقة الفعل موجودة لكن لا نم ان مجرد الفعل علة فلا يلزم التخصيص لعدم العلة
او لوجود المانع **قوله** كذا فى جامع الاسرار شرح المنار يعنى حل بنى فى جامع الاسرار
على البناء للفاعل لانه قال فهو بنى من اجاز التخصيص اى من اجاز فاعل بنى وتقسيم من
غير تنوين لاضافته الى الموانع بالنصب مفعول بنى **قوله** والاولى ان يقرأ بنى على
صيغة المجهول ويرفع تقسيم على النيابة لعدم اختصاص هذا التقسيم عن ذكر لانه تقسيم
للمانع من حيث هو لا للمانع للحكم مع وجود علته لانه يشتمل على ما هو مانع للعلة
فضلا عن الحكم **قوله** مانع يمنع انعقاد العلة فى نفسها كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع
مبادلة المال بالمال فلا ينعقد البيع فيه ولا يلتئم الايجاب بالقبول لوجود المانع
المفوت لاهلية المحل وهو الحرية **قوله** ومانع يمنع تمام العلة عن الانعقاد ولهذا يبطل
بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد كبيع عبد الغير بغير
اذنه فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع العلة دون انعقاد ما فى حق المالك لعدم
ولاية الغير على المحل بغير اذنه وان تم العقد فى حق العاقد ولهذا لو اجازه المالك جاز
ولو ابطله بطل بخلاف من باشر العقد مع فضولى حيث يلزم العقد من جانبه ويتم حتى
لا يكون له الخيار بعد ذلك الا بشرط او بعدم رؤية او بوجود عيب ولا للفضولى
نفسه حتى لا يكون له ولاية ابطال بعد الانعقاد قبل الاجازة كما هو كذلك بعدها
فعلم انه منعقد فى حق المالك انعقادا غير تام وفى حق المباشر انعقادا تاما **قوله** يمنع ابتداء
الحكم وثبوته عقيب الايجاب والقبول فى حق من هو له بدليل انه يبطل بموته لا

يتوقف على اجازة ورثته ولا يمنع اصل الانعقاد **قوله** اى كالخيار الثابت
بالشرط ليس فى حل عبارة المتن بهذا كثير فائدة **قوله** فانه يمنع ثبوت الحكم
وهو الملك حتى لا يخرج البدل عن ملك من له الخيار الى ملك صاحبه وانما امتنع
الحكم بالخيار لتعلق الثبوت بسقوط **قوله** يمنع تمام الحكم اى دون ابتدائه **قوله**
كخيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم وهو الملك لعدم الرضى عند الرؤية · ولكن لم يتم
قوله بدون قضاء او رضاء اى لعدم التمام **قوله** كخيار العيب
انما اختلف مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط فى البيع يدخل على الحكم دون
السبب وهو البيع لما عرف فيتعلق بالشرط وهو معدوم قبله فاثره فى منعه
ابتداء واما خيار الرؤية فلان البيع موجب للملك لكن لما لا يتم الرضا بدون الرؤية
ولم يتم الملك الا بها فكان مانعا من تمام الحكم لا من ابتدائه واما خيار العيب فلانه
حصل للسبب والحكم بتمامه بتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير الاطلاع
على العيب رضا للضرر عنه لكان مانعا من لزوم الحكم ولهذا قلنا ان المشترى
يتمكن من رد بعض المبيع قبل القبض فى خيار العيب لانه تفريق للصفقة بعد التمام
وهو جائز وفى خيار الرؤية لا يتمكن منه مطلقا لانه تفريق قبل التمام وذلك لا يجوز
فان قلت هذا يشير الى الفرق بينهما بعد القبض والمدعى الفرق بينهما مطلقا قلت
الفرق بينهما ثابت اما بعد القبض فلما ذكرنا واما قبل القبض فلان المشترى فى
خيار الرؤية لا يتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضا او القضا بخلاف خيار
الرؤية فانه ينفرد بالرد بلا قضاء ولا رضاء مطلقا هذا او لو جعل المص اقسام
الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مما يمنع لزوم الحكم لتمكن المشترى من الفسخ

فيها كما صرح القاضي ابو زيد لكان اوجه قوله لان العلل الطردية ليست
بعلل شرعا العلة الطردية هي كل وصف اعتبر علة لدوران الحكم معه وجودا عند
البعض ووجودا وعدما عند البعض من غير نظر الى ملائمته وثبوت اثره في موضع
بنص او اجماع والمؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع في موضع من المواضع وهي
اخص من الطردية مطلقا اما على قول من شرط اثرها بنص الانعكاس في العلة
فبينهما عموم من وجه لان الانعكاس ليس شرطا في المؤثرة فينفرد الطردية في
عدم التأثير ويجتمعان في المؤثرة الطردية والمراد بالانعكاس انه كلما انعدمت
العلة انعدم الحكم ومعنى الاطراد كلما وجدت وجد قوله لا يجري فيهما المناقضة
والفساد ويجريان في الطردية قوله القول بموجب العلة انما قدم موجب العلة لانه
يرفع الخلاف بتسليم موجب عليه فهو احق بالتقديم اذ المصير الى المنازعة عند
عدم امكان الموافقة ثم قدمت الممانعة على الباقيين لان المنع اسهل منها
ثم قدم فساد الوضع لانه اقوى في الدفع اذ المناقضة تحل مجلس وهذا القطع
كلي مثبت ولم ادر ما دعاهم الى ترك المعارضة هنا مع ان العلة الطردية هنا يدفع
بها العلة الطردية المؤثرة كانهم ظنوا ان الطردية تندفع لا محالة باحد هذه الطرق
وح لا يحتاج السائل الى الاشتغال بها قوله وهو التزام ما يلزم المعلل اي قبول السائل
ما يوجب المعلل بتعليله وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه
لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه واعلم ان القول بالموجب يقع على ثلثة اوجه الاول
ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون بمحل النزاع
ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا

فلا ينافي القصاص كالقتل بالمحدد فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب
القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح
وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات
وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة
امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه بتعيين
الشارع حتى لو صح العلل بمراده ولم يكن القول بالموجب بل بتعيين الممانعة الثاني
ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم فبالزام السائل موجب
دليله مع بقاء نزاعه في الحكم تبيين ان ذلك ليس مأخذه كما اذا قال في السرقة
اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان
استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت المعلل
عن بعض المقدمات لشهرتها فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب
للنزاع في المقدمة المطوية على ما ينتج من المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل
فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في
الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل
يريد انها غاية الاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فيبقى داخلة في الغسل فلو صرح
بالمقدمة المطوية لتعين منعها فتأمل قوله فان سلمت هذا لم يبق الخلاف بحث
اورده الفاضل السمرقندي في حاشيته على التحقيق ولم يجب وتمامه فان سلمتم
فكيف يبقى الخلاف والا فكيف يسلم موجب تعليله قوله قلت اي الجواب لمولانا
عبد العزيز صاحب التحقيق وحاصله ان الخصم ان اطلق النية ولم يقيده بالقصد

دفعناه بموجب العلة وان قيده بالقصد دفعناه بالممانعة وهذا السؤال والجواب تنبه
في الاسئلة ايضا فلا تغفل **قوله** الممانعة وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل
من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة دليل عليه وقيل هي امتناع السائل
عن قبول ما اوجبه المعلل من غير دليل وهو اعم من الاول لشمول منع الحكم و
لذا عرفها غالب شراح الاصول بالثاني وهي اصل المناظرة لانها وضعت
على مثال الخصومات في الدعاوي الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم
الذي رام اثباته على السائل والسائل يدعي عليه فكان سبيله الانكار فلا ينبغي
لنا ان نتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر
لان السائل لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامة الدليل ولا دليل يقبله سوى بيان
الاثر اضطر المعلل الى اثباته ليمكنه الالزام على الخصم وانما قدمها على الباقين
لان المنع اسهل منها **قوله** كقول الشافعي في كفارة الافطار الى هذا مثال
منع ثبوت الوصف في الفرع والاصل هو حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم
عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل
صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما قيل ان هذا مثال منع نسبة الحكم الى
الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار **قوله** بل الكفارة
متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه وان كان الوطي زنا
يوجب الحد ولو جامع ذاكرا الصوم يفسد لوجود الفطر وان كان الوطي حلالا
وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة بل بالحاصل بالآلة كما في الجرح
فان من جرح انسانا ومات المجروح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة

بل

بل يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة بالافطار على وجه الجناية وهذا
الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فيثبت الحكم بكل
واحد وعند هذا يضطر الخصم الى بيان خوف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع يكون
فوق الفطر بالاكل والشرب بالجناية فلا يمكن الحاقهما قياسا ولا دلالة لعدم المساواة
قلنا لا نم ان شهوة البطن يفضي الى الهلاك ولهذا رخص تناول المحرمات عند
الضرورة بخلاف الفرج ولان الصوم يضعف شهوة الفرج ويقوي شهوة البطن
فكان ادعى الى الزاجر **قوله** او في صلاحه اي صلاح الوصف لان الوصف انما
يصير صالحا للعلية بالملائمة والتاثير في ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر له اثر
منع من ان يكون دليلا كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف السراية
فقبل ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص فان قال الخصم الاثر ليس بشرط بل الطرد
عندي حجة بدون التاثير فلا حاجة الى بيان التاثير نقول انك لا تحتاج الى
اثبات الحكم على الخصم ولما لم يكن الوصف بدون التاثير حجة عند الخصم لا يصح
الاحتجاج به عليه اليه اشار فخر الاسلام رح ان المراد من صلاحه صلاحه للعمل
وذلك بموافقته للعلل المنقولة عن السلف ومناسبته واهل الطرد يوافقونا في
اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول **قوله** قلنا لا نم ان وصف البكارة صالح
لاثبات الولاية لانه لم يظهر تاثيره في موضع آخر بخلاف تعليلنا الولاية بالصغر فانه
ظهر تاثيره للضرورة والعجز في الصغيرة والصغير بنص الشارع هكذا تمم بعض الشراح
هذا المثال بما ذكرناه واعترض بان البكر البالغة عاجزة ايضا لعدم ممارستها
امر النكاح وحال الرجال واجيب بانا لا نم انها عاجزة فان لها رايا كاملا يصلح

الموقعة بالمصالح بالتأمل والتفحص والسؤال ومشاهدة احوال الناس في امور النكاح
من غير ممارسة بخلاف الصغيرة ولا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس
فضلا عن ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان هذه الاعتراضات لا تختص بالقياس
بل تعم الادلة ولهذا لم يمثل غالب شراح الاصول بهذا المثال وانما اورده بعضهم
بصيغة قيل ومما مثلوا به في هذا المقام قول الشافعي في البنت الصغيرة ترجى مشورتها
فلا تنكح الا برأيها كالبنت البالغة ونحن لا نم صلاحية هذا الوصف لكونه مناط الحكم
بيان درسه ان يقول ما تعني بقولك لا تنكح الا برأيها رأيا قائما في الحال ام
رايا منتظرا احدوثه في المآل وايهما كان فان قال اعني رايا قائما في الحال لم يوجد
في الفرع وان قال اعني رأيا منتظرا لم يوجد في الاصل لان المانع في البالغة
الرأي القائم لا المنتظر والوصف اذا لم يكن مشتركا بين الاصل والفرع لا يكون
صالحا لافادة الحكم المطلوب **قوله** او في الحكم الممانعة في نفس الحكم هي منع ثبوت
الحكم المدعى في الاصل او الفرع بان يقول بعد تسليم صلاحية الوصف للعلية لا نسلم
ان الحكم ثابت في الاصل وهو المقيس عليه فان قلت التعليل انما هو لاثبات الحكم في
الفرع فمنع الحكم فيه يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها
عند اهل المناظرة قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا للمدلول
من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها لتحقق شرط القياس اذ من شرط القياس
امكان الحكم في الفرع **قوله** فنقول لا نم ان التثليث سنة في الغسل بل السنة
فيه التثليث بعد اتمام الفرض لان السنة هي اكمال الفرض في محله بالزيادة على المقدار
المفروض من جنسه كما في اركان الصلوة الا ان الفرض في الغسل لا استوعب

محله صير الى التكرار ليكون ضربا من التكميل وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن
تطويله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه فلا يصار الى التكرار واعترض بانه يجوز
ان يكون السنة في بعض الفرائض التطويل وفي بعضها التكرار ولا اخفاء في ان
المناسبة في القيام والقراءة والتطويل لزيادة الخضوع وفي الغسل التكرار لزيادة
النقاء واجيب بان هذا لا يدفع الممانعة المذكورة فان السائل منع كون التثليث
سنة في الاصل فقوله جاز ان يكون كذا لا يدفع ما ذكره **قوله** لا اخفاء
ان المناسبة كذا وكذا اسلم ولكن تلك المناسبة باعتبار ان التكميل يحصل
بذلك المناسب اذ التكميل في القيام والقراءة بزيادة وذلك بالتطويل
وفي الغسل بزيادة النقاء وذلك بالتكرار فالتكميل هو المقصود دون نفس
التطويل والتكرار **قوله** اي يمنع اضافة الحكم الى الوصف بان يقول لا اسلم ان
الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر والفرق بين الممانعة
في نفس الوصف والممانعة في نسبة الحكم اليه ان الاول في منع تعلق الحكم بالوصف
في الفرع مع تسليم تعلقه في الاصل والثاني منع تعلق الحكم في الاصل بالوصف و
هذه الممانعة اعم من الممانعة في الصلاحية لان منع الصلاحية منع تعلق الحكم به
من غير عكس وقد يمنع الصلاحية عن وصف جعل علة في الفرع وهذه مختصة بوصف
جعل علة في الاصل **قوله** مثل ان يقول الشافعي ومثل ايضا بقول الشافعي
النكاح ليس بمال فلا يقبل فيه شهادة النساء كالحدود والاخ لا يعتق على اخيه عند
الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم وقلنا لا نم ان عدم قبول شهادة النساء
في الحدود لعدم المالية بل لان الحدود تندرئ بالشبهات ولا نم ان عدم الاعتاق

في ابن العم لعدم العصوبة بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح وكل تعليل يكون بعدم وصف
او عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض لان العدم لا يصلح علة **قوله** وفساد الوضع هو
حال قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب موضوع الادلة وقيل هو عبارة
من كون العلة مشيرة في نقيض الحكم بنص او اجماع وقيل هو ان لا يكون القياس
على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسع والتخفيف
من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وقدمه على المناقضة لانه اقوى منها
في الدفع اذ المناقضة نحو مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالجواب عن النقض
او بزيادة قيد يندفع به النقض بخلاف فساد الوضع فيفسد القاعدة التي بنى
عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه **قوله** وما هو بعهد عاصما
لا قاطعا فيه شيء فان الفرقة الزمت موجبا الاسلام لا من نفسه وهو اختلاف
الدين وقد لا يصلح علة لاثبات حكم وموجبه يصلح له كثيرا فانه غير موجب للعتق
بل للملك والملك موجب العتق واجيب بان موجب الشيء وتابع له وهو انما
يصلح سببا لاثبات حكم اذا كان مرتبا على ذلك الشيء لئلا يلزم من ذلك الموجب
المرتب على الشيء امر آخر كما في شراء القريب اما اذا لم يكن مرتبا عليه بل يترتب عليه
نقيضه فلا يصلح جعل موجبه سببا لذلك الامر وجعل اختلاف الدينين سببا للفرقة
كذلك لانه لا يترتب على الاسلام موجبه **قوله** هو تخلف الحكم عن الوصف المدعى
علية اي سواء كان لمانع او لا عند من لم يجوز تخصيص العلة وعند من جوزه
هو تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع اعلم ان هذا التعريف للنقض عند
اهل المناظرة اما المناقضة عندهم فهي منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او

بدونه فالمناقضة عند الاصوليين هي النقض وعند اهل النظر المناقضة غير النقض
كما ذكرناه ثم المناقضة مرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات
من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له ولقائل ان يقول تعريف المناقضة
بتخلف الحكم تعريف بالمباين وهو لا يصح كما لا يصح بالاعم والاخص وذلك لان
النقض صفة المناقض والتخلف صفة الحكم فلا يصح تعريف احدهما بالآخر فالاقرب
ان يقال هي منع الدليل مع بيان تخلف الحكم عنه وايضا المناقضة لا تختص
بالتخلف المذكور بل هي عبارة عن منع الدليل بان يقال هذا الدليل غير صحيح
لا يستحق ان يستدل به اما لتخلف الحكم عنه او لاستلزامه فسادا آخر على اي وجه
كان ثم المناقضة تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر مثل الاقسام المتقدمة لان
الطرد الذي تمسك به المجيب لما انتقض بما اورده السائل من النقض لا يجد
المجيب بدا من المخلص عنه ببيان الفرق وعدم وروده نقضا ولا يتحقق ذلك
الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى **قوله** بهذا الاستفهام على سبيل الانكار
اعلم ان حقيقة الاستفهام طلب الفهم وقد تخرج اداة الاستفهام عن معناه
الحقيقي فيرد لمعان على التجوز منها الانكار الابطالي وهو ان ما بعدها غير واقع وان مدعيه
كاذب نحو افاصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثا فاستفتهم الربك
البنات ولهم افسحر هذا اشهدوا خلقهم ايحب احدكم افعيينا بالخلق الاول
قال بعض المحققين من النحاة ومن جهة افادة هذا الاستفهام نفي ما بعده لزم
ثبوته ان كان منفيا لان نفي النفي اثبات ومنه اليس الله بكاف عبده ولهذا عطف
ووضعنا عنك على الم نشرح لك لما كان في معنى شرحنا ومثله الم يجدك يتيما

فادى ووجدك ضالا الم يجعل كيدهم فى تضليل وارسل عليهم ومنها الانكار
التوبيخى وهو يقتضى ما بعد الاداة واقع عكس الابطال وان فاعله ملوم شرعا
وعقلا نحو افغير الله تعبدون اتعبدون ما تنحتون ومنها التقريرى ومعناه
حمل المخاطب على الاقرار والاعتراف بامر قد استقر عنده ثبوته او نفيه بقول فى
التقرير بالفعل نحو اضربت زيدا وبالفاعل اانت ضربت وبالمفعول ازيدا ضربت
ومنها التهكم وهو اخراج الكلام على ضد مقتضى الظاهر استهزاء بالمخاطب نحو اصلوتك
تأمرك ان نترك ما يعبد آباؤنا هذا وانما مثلنا بالهمزة لانها اصل ادوات الاستفهام
قوله فيضطر اى الرجوع اى يضطر المعلل عند ذلك الى بيان وجه المسئلة اى
المعنى الفقهى المؤثر الذى يندفع به النقض ويقع به الفرق لان الطرد الذى
هو به تمسك لما انتقض لا يجد منه مخلصا الا بالعدول الى بيان المعنى المؤثر قيل
هذا اذا لم يجعل ذلك انقطاعا كما هو مذهب البعض وسامحه فيه السائل اما اذا
لم يسامحه السائل فى ذلك بان يقول انك احتججت على ما طرار هذا الوصف فقد انتقض
ذلك بما اوردته فلا يسمع منك بيان التأثير والشروع فى الفرق فى هذا المجلس
لان ذلك انتقال عن حجة الى اخرى لاثبات المطلوب الاول وهو انقطاع منك و
لقائل ان يقول لا نم ان من نقضه لا يمكنه الا بالعدول الى التأثير للمعلل بان
يقول الطهارة تطلق بالتواطئ او بالاشتراك على الطهارة عن الحدث وعلى الطهارة
عن الخبث ومرادنا الاول فلا يرد ما ذكرنا نقضا ويمكن ان يجاب عنه بان المراد
لا يدفع الايراد قوله بان يقول كل واحد منها طهارة حكمية غير معقولة المعنى
بل ثابتة بطريق التعبد لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضى

نجاسة تزال بهذه الطهارة لانها طاهرة حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى وهو حامل
محدثا جازت صلوته ولا يتنجس الماء بملاقاتها وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع
مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه واذا ثبت انه امر تعبدى
كان مثل التيمم لان معنى التقييد فى التيمم فى الآلة وفى الوضوء فى المحل فيشترط فيه
النية كالتيمم تحقيقا لمعنى التقييد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقى لما فيه من ازالة
النجس بالماء سواء نوى او لم ينو قوله بناء على ان الصفة اذا ثبتت فى ذات
كان المتصف بها جميع البدن يقال فلان سميع وبصير وعالم وان كان يسمع
باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وهذا حقيقة كما اختاره بعض العلماء اذ لو كان
مجازا لصح نفيه ومعلوم ان من قال فلان ليس بسميع ولا بصير ولا محدث يكذب فى
فثبت ان الحدث غير مقتصر على المخرج بل سار الى جميع البدن ولقائل ان يقول
سلمنا ان فى ذلك الاطلاق حقيقة لكن فى ذلك لا يقتضى حلول الحدث بجميع اجزاء
البدن بل الحلول فى البعض كاف لصحة الاطلاق كما فى سميع وبصير وعالم فلا يتم
التقريب لا يقال سراية الحدث الى جميع البدن مبنى على حكم الشارع بها فيتم
المطلوب لانا نقول حكم بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة
الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وح يكون تخصيص الاعضاء
الاربعة معقولا فى تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول ممنوع بل كل
منها معقول فتأمل قوله فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل
عدم غسل غيرها بخلافه قوله بل التغيير وصف محل الاصل من الطهارة الى غيرها
اعلم ان فخر الاسلام ذكر ان تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير

معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول
وبين الكلامين منافاة يعني غير معقول المعنى انما هو تغيير وصف محل الغسل من
الطهارة الى غيرها وهو صيرورته بحيث لا تطهر الاعضاء حقيقة وشرعا اما حقيقة
فظاهر واما شرعا فلان المحدث لو غمس يده في الماء القليل لا ينجس واورد على كل
منهما اشكال اما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس
غير السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان لا
يكون حكم الاصل غير معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة
القياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في تطهير الخبث
ويمكن التوفيق بين الكلامين ودفع المنافاة بان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية
زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع
اذ لا يعقل ان ينجس البدن الا وجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية
بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن اليد عند خروج النجس من السبيلين
ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بعيد بحيث لا يقف
العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه
بمعرفة الشرع ويمكن الجواب عن الاشكال الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية
بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف
على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح
قياس غير السبيلين وعن الثاني بان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما
يصح باعتبار انها مزيلة بمنزلة الماء وهو لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه

لا باعتبار انها مطهرة بالمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس
المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية **قوله** فالنية لا تصلح ان يكون
مشروطة بالاول اي ليصير الماء طهورا لان الماء مطهر بطبيعته كما انه مزيل للنجاسة
ومرو بطبعه لان الله سبحانه وتعالى خلقه لذلك قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا
والطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره كذا قاله ثعلب من ائمة اللغة فاذا استعمل
في محل النجاسة طهره سواء قصد باستعمال التطهير او لا كالنار لما كانت محرقة
بطبعها تعمل في الاحراق مطلقا سواء قصد الاحراق او لا **قوله** ولا الثاني
اي ليثبت الحدث في المحل لانه ثابت في المحل قبل النية ولهذا كان الشرط عند الخصم
نية رفع الحدث لا اثباته **قوله** بخلاف التراب لانه ملوث بطبعه عند عدم الماء فكان
اثبات التطهير به غير مطهر ولهذا لا يزيل النجاسة الحقيقية عنه شرعا معقول فيحتاج
الى النية فيطهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا فان قيل المسح شرع في الوضوء
مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فكان
مثل التراب في انه ملوث لا مطهر فينبغي ان تشترط كما في التيمم قلنا الجواب عنه من
وجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق فيها الجزء بالكل والقليل بالكثير
الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن
النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة الطهارة
لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا ولما في النجاسة من الضعف لكونها حكمية
وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج **قوله** وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة
ويجاب بان الله تعالى خلقه آلة للطهارة في اصله ليحصل بها ازالة النجاسة حقيقة

كانت او حكمية نوى ولم ينو كون الوضوء تطهر حكمي لا يوجب اشتراط النية في
رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول حكم الشارع به في حق
جواز الصلوة يعني انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية **قوله** واما المؤثرة اعلم ان طرق
دفعها قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا ووجوه كل منهما اربعة اما وجوه الدفع
الصحيح فالممانعة ثم القلب ثم العكس الكاسر ثم المعارضة واما وجوه الدفع الفاسد
فالفرق بين الاصل والفرع بعلة اخرى تذكر في الاصل ولا توجد في الفرع والمناقضة
وفساد الوضع ووجود الحكم عند عدم العلة **قوله** فليس للسائل المراد من السائل
من نصب نفسه لنفي الحكم وبالمعلل من نصب نفسه لاثباته بالدليل وقيل
المعلل هو الحافظ للوضع باقامة الحجة والسائل هو الهادم للوضع بالمنع والمعارضة
وقيل المراد من المعلل ناقض الوضع باقامة الحجة ومن السائل حافظه وهذا خلاف ما
هو المتعارف بين الاقدمين في صناعة الجدل اذ المتعارف بينهم ان ناقض الوضع
باقامة الحجة سائل وحافظه معلل والمراد من الوضع ما يكون معتقدا وملتزما كالمذاهب
المختلفة وقيل المعلل هو الذي يدعي النسبة الحكمية بين الشيئين اما ايجابا او سلبا
والسائل هو الذي يناقضه ويعارضه **قوله** فيها بعد الممانعة يعني اي ليس للسائل
في دفع العلل المؤثرة اذا اوردت عليها طريق على طريق الممانعة فاذا اوردت لم يكن له
طريق واعلم ان ظاهر كلام المص ان القول بالموجب لا يجري في العلل المؤثرة بل يختص
بالطردية وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب
الدليل في غير محل النزاع وهذا امر لا اختصاص له بالطردية ولا يخفى جريان المعارضة
في الطردية ايضا بل هي فيها اظهر **قوله** التي هي اساس المناظرة اعلم ان الممانعة منع

مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه والمراد بالمقدمة
الدليل المقدمة او كلها والمراد بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه صحة الدليل سواء كان من
جهة المادة او من جهة الصورة ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف
علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون
معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض
ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نم ان ما ذكرت من كون الوصف علة او صالح
للعلية وهذه ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نم وجودها في الاصل او في الفرع وهذه
ممانعة في الاصل او الفرع او لا نم تحقق شرائط التعليل وهذه ممانعة في شرط التعليل
او تحقق اوصاف العلة وهذه ممانعة في وصف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس
الحجة والصحيح قبولها لاحتمال ان يكون المجيب متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد واستصحاب
الحال وكالتعليل بالعدم واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم
ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل الى التفصي
عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القال والقيل ويكثر الجواب
والسؤال فلا ينبغي للسائل ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة **قوله** الا المعارضة
فان قلت قد ذكرتم ان الاعتراضات الصحيحة اربعة اوجه قلت المعارضة تتضمن الاوجه
الثلاثة القلب والكسر والمعارضة الخالصة على ما يأتيك بيانه فصار مع المعارضة
اربعة بالتقسيمين قلت وهذا الحصر يناقض ما ذكره صاحب المغني في حواشيه انه اذا ثبت
ما ادعاه المجيب بعلة مؤثرة فح تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان لكنه
والشيخ رح ذكر انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكره الامام فخر الاسلام

في اصوله وذكر في نسخة اخرى ان التأثير اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن
الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس ثم الى المناقضة
وهو اوضح لان الدفع اذا امكن بتسليم ما علله الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب
الى الممانعة من المعارضة كان اولى الى الذهاب الى المعارضة التي هي اسوء حال السائل
قوله وهذه الادلة المقام مقام التعليل لا الواو فكان المناسب لان هذه الادلة
لا تحتمل التناقض وفساد الوضع فلا تحتملها التأثير الثابت بها لان في مناقضته
وفساد وضعه مناقضتها وفساد وضعها بخلاف المعارضة فانها تقع صورة بين
النصوص انفسها لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا تقع بين العلل المستنبطة لجهلنا
بما هو علة الحكم في الواقع واعلم ان المص تابع القاضي والشيخين في جعل المناقضة
وفساد الوضع على العلل المؤثرة اعتراضا فاسدا وفي جعل الممانعة اعتراضا صحيحا
واعترض عليهم بانهم ارادوا بفسادهما الفساد قبل ظهور اثر الوصف فذلك ممنوع
لان الاعتراض بالممانعة لما صح ان يكون مؤثرا صح بهما ايضا لهذا الاحتمال
وان ارادوا فسادهما بعد ظهور الاثر وصحة الوصف فمسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت
الاثر فاسدة ايضا لان التأثير لما ثبت بدليل يجمع عليه لم يبق محل الممانعة كما لم يبق
محل المناقضة وفساد الوضع واجيب عنه بالتزام الشق الاول والفرق بينهما و
بين الممانعة انه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة
وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها طلب الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعد ظهوره
لم يتبين ان ذلك الطلب كان فاسدا وما في هذا الجواب من التمحل ما لا يخفى على ذوي النهى
وكان هذا الاعتراض انما نشأ من حمل الكلام السلف على خلاف مرادهم لان

هذا المعترض وهم انهم فرقوا بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ان الممانعة اعتراض
صحيح يجب على المجيب قبوله ودفعه وهما فاسدان بمعنى انهما لا يسمعان منه ولا يشتغل
بالجواب عنهما ويكفي للمجيب ان يقول هذا الاعتراض فاسد لا اسمعه منك ولا التفت
اليك فيبتنى على وهمه ترديده وليس مرادهم ذلك والا لكان قولهم بعد ذلك او تصور مناقضة
يجب دفعه بوجوه اربعة متناقضا بل الظاهر انهم لا يفرقون بين الممانعة والمعارضة وفساد
الوضع والمناقضة في ان كل واحد منها مما يسمع من السائل ويجب على المجيب
التخلص عنه قوله اي ورود نقض صوري لان النقض الحقيقي لا يتصور لما ذكرنا ان
التأثير يثبت بهذه الادلة وهي لا تحتمل التناقض الحقيقي فكذا التأثير الثابت بها
ولكن اذا تخيل بها عند السائل مناقضة يجب دفعه بطرق اربعة الاول الدفع بالوصف
بان يقول ما ذكرته علة ليس بموجود في صورة النقض الثاني بالمعنى الثابت بالوصف
بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التأثير موجودا في صورة النقض
الثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عنه الوصف في صورة
النقض بل هو موجود فيه لكن لم يظهر لوجود المانع الرابع بالغرض المطلوب بالتعليل
بان يقول ان ذلك ليس نقضا كما ستنبيه ان شاء الله تعالى بخلاف العلل الطردية
حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة اذ لا اطراد مع النقض
قوله وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا واما قوله فيدفعه بالحكم هذا النوع
من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة قال صاحب التحقيق في الكشف انما
اورد الشيخ هذا القسم في هذا الباب مع انكاره تخصيص العلة اتباعا للامام القاضي ابي زيد
فانه اورده في التقويم على هذا الوجه لكنه ليس بصحيح به بدليل لانه قد ذكر في شرح التقويم

بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة وانه لا يجوز
فعرفنا انه منكر لهذا الوجه من الدفع مثل انكاره تخصيص العلة وتحقيقه ان السائل
لما اورد نقضا على الوصف الذي جعله المجيب علة بان قال هذا الوصف موجود
ولا حكم له في صورة كذا فقال المجيب الوصف الذي هو علة موجود موجب للحكم لكن تأخر
لمانع فلو جعل المانع دليل العدم في هذا الوجه وان الحكم عدم لعدم العلة لم يبق هذا
دفعا بالحكم وصار دفعا بالوصف الذي هو القسم الاول وحاصله ان الحكم تخلف
عنه لعدم العلة وقد اعترض بان هذا الدفع يستقيم على قول من لم يجوز التخصيص ايضا
وان العلة معدومة وامتنع الحكم لعدمها وهو مدفوع بما ذكرناه اذ هذا الكلام انما
يتأدى في القسم الاول وهو الدفع بالوصف والمسائل المخرجة على الدفع بالحكم ودخل
الى الدفع بان الوصف وان امكن تخريجها على القسم الاول وهو الدفع بالوصف و
المسائل المخرجة حتى يتأدى هذا الدفع على قول لكنها تخرج على الدفع بالحكم وتدخل
في الدفع بالوصف والكلام في هذا القسم دون ذاك والى ذلك بذلك اشار
فخر الاسلام وشمس الائمة في اصولهما فتأمل **قوله** ثم بالمعنى الثابت الى قوله فان الحدث
النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع فيه بحث اذ لا نم ان الحدثية
باعتبار النجس فان النوم والريح غير نجس مع كونهما حدثين وعند الخصم من المرأة
والمني حدث غير نجس والجواب عنه انه قد ثبت بالدليل ان الحدثية باعتبار النجس
فان قيام النجاسة بالمحل اثر في اتصافه بها عقلا وذلك لا يتصور فيما يكون من
بدن الانسان الا بالخروج فعرفنا ان المؤثر في ايجاب التطهير هو خروج النجس ثم تعدى ذلك
ادير الحكم على الخارج النجس والريح خارج نجس لانبعاثه عن محل النجاسة واتصاله

من

من النجاسة به وله اثر في ايجاب التطهير اذا كان الموضع اي موضع الخروج رطبا على
ما قيل ولهذا لم يكن الريح الخارج من الاحليل وقبل المرأة حدثا والنوم سببا للخروج
غالبا فاقيم مقامه ولهذا لم يكن النوم قائما او قاعدا حدثا ومس المرأة ان كان سببا
للخروج غالبا فهو حدث عندنا والا فلا والمني نجس عندنا فلا يرد علينا النقض
والخصم ان لم يقبل يلزم عليه بالدليل **قوله** وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع
قيل عدم وجوب غسله جاز ان يكون دفعا للضرورة لا لانه غير نجس كما في سائر الجراحات
واجيب عنه بانا نعرض الكلام فيما منعه الغسل كالدماميل وسائر المسامات ومع
ذلك لا يجب غسل ما خرج منه ولم يتجاوز عن راس الجرح ولم يسن ايضا وانما
يسمى باديا لا خارجا لان تحت كل جلدة رطوبة نجسة وفي كل عرق دم يظهر ان عند زوال
الحامل كمن كان في خيمة مستترة فاذا رفعت كان ظاهرا وباديا لا خارجا وانما يكون
خارجا اذا فارق الخيمة **قوله** ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ليتمكن المكلف
من الخروج عن عهدة ما كلف به من اداء الصلوة والحكم قد ينفصل عن السبب وقد يتأخر
عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وتأخر الحكم عن العلة لا يكون مناقضة وهذا النوع
من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما على قول من لم يجوزه فلا يصح
هذا الدفع على مذهبه **قوله** لكان الفرع مخالفا للاصل المراد بالفرع الدم وبالاصل
البول **قوله** واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل
والمراد بخلاف مدعى الخصم ههنا ما يخالفه وينافيه لا على ما يغايره على اي وجه كان
وقيل هي منع الحكم مع تسليم دليل المستدل وصورتها ان يقول السائل للمعلل
ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم ولكن عندي ما يدل على خلافه فان قلت

لينبغي ان لايكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام
دليله قلت هي في المغني نفي لتمام الدليل ونفاد شهادته على المطلوب حيث قوبل
بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهراً لم يكن
غصباً لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال **قوله** وهي
نوعان الخ اعلم ان قدح المعترض اما ان يكون لمنع المدلول فهي مكابرة لا يلتفت اليها
واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم المعترض دليلاً
على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلاً على نفي شيء من مقدمات دليله
والاولى يسمى معارضة في الحكم والثاني في المقدمة والمعارضة في الحكم اما ان يكون
بدليل المعارض لو بزيادة عليه يفيده تقديراً او بعبر الاتغييراً او تبديلاً وهي معارضة
فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة
فمن حيث ابطاله دليل المعلل ان الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت
في المعارضة تسليم دليل الخصم من حيث الظاهر حيث لا يتعرض الانكار قصداً فان قيل
في كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم
له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلنا عند تغاير الدليل لا يلزم ذلك لاحتمال
ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان
على نقيض الحكم بعينه فعكس وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر
وهي المعارضة المحضة والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولة و
المعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وللقائل ان يقول
ما ذكر تأثير العلة كيف يصح معارضتها بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة

لنقض الحكم فتامله **قوله** فان فيه ابداء علة اخرى الخ حاصله ان المناقضة عبارة
عن ابطال دليل المعلل بدون ابداء دليل مبتداء والمعارضة عبارة عن ابداء
علة دليل مبتداء بدون التعرض لدليل المعلل ولما كان كل من القلب والعكس مركباً
من امرين احدهما المعارضة وهي ابداء علة مبتداة والثاني مناقضة وهي ابطال
الدليل سماها باسم آخر غير المعارضة والمناقضة ينبئ عنهما وهي معارضة فيها مناقضة
قوله فلان المعارضة قصد به الخ قال بعض الشارحين انما جعل المعارضة اصلاً و
لم يقل مناقضة فيها معارضة لما ان ابداء العلة بمقابلة دليل المجيب سابق
على ايراد النقد لعلة تخلف الحكم فجعل ما هو سابق اصلاً وفيه نظر لان المعارضة عبارة
عن تسليم الدليل بدون المدلول لدليل آخر والنقد عبارة عن منع الدليل لتخلف
الحكم في صورة والمنع بعد التسليم لا يجوز عند اهل النظر واما المنع قبل التسليم
فكيف يكون المعارضة سابقة على المناقضة حتى يكون اصلاً فوجه الشارح اولاً
قوله لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدمه لان المعارضة
عبارة عن تسليم الدليل كامر والمناقضة عبارة عن منعه والتسليم والمنع نقيضان
قوله وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل الشيء اسفل كقلب القصعة والثاني
جعل ظاهر الشيء باطناً كقلب الجراب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة
الشيء على خلاف هيئته التي كانت عليها استعمل ايضاً بمعنيين **قوله** لان العلة
اعلا من الحكم والحكم اسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الاناء منكوساً لكن هذا انما يكون
معارضة اذا اقام المعترض دليلاً على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو مناقضة
مع السند نعم لو اثبت كون العلة معلولاً لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون

علة له و ما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السايل عارض تعليل المستدل
بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم منه بطلان حكمه المرتب عليه و فيه نظر لان بطلان
التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى و انما قلنا ان في القلب
مناقضة لانه يبطل به علية المجيب حين جعلها حكما **قوله** لعدم احتمال الوصف ان
يكون حكما شرعيا اي ولعدم احتمال الحكم الثابت به ان يكون علة **قوله** الكفار
جنس يجلد بكرهم مائة جلدة و ترجم ثيبهم كالمسلمين لح فانهم اخذوا جلد البكر مائة
وجعلوه علة لرجم الثيب فنقلب عليهم ذلك وتقول المسلمون انما تجلد بكرهم مائة
لانه ترجم ثيبهم و تجعل ما جعلوه علة وهو جلد البكر معلولا وهو رجم الثيب علة فيبطل
به **قوله** فهذه معارضة صورة حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف الحكم
الذي وجبه المعلل ولكن فيها معنى المناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما تم
قيس عليه لتعليل الغالب واحتمل ضرورته حكما فسد الاصل وخرج من ان يكون مخبرا
عليه للمستدل الحكم المطلوب فبقي قياسه بلا مقيس عليه فبطل اعترض بانه منع بمقدمة
دليل فيسلم دليله فلا يكون معارضة ثم المناقضة كما مر وجود العلة مع تخلف الحكم و
ههنا ما لزم هذا لتحققها مقابل ما لزم الحكم بما جعله المعلل علة وهذا ليس بتخلف
الا ان يقال الغرض من بيان التخلف بيان تخلف التاثير وقد حصل واجيب بان السؤال
انما يرد ان لو كان المراد من المعارضة والمناقضة المعنى المصطلح كما ظنه وليس كذلك
بل المراد بالمعارضة هنا معناها اللغوي وهي المقابلة على سبيل الممانعة وكذا المراد
بالمناقضة معناها اللغوي وهو الابطال فافهم **قوله** ليس المراد اذا اورد يدفعه بهذا
الطريق قال صاحب الكشف ليس المراد بالمخلص انه اذا ورد يندفع بهذا الطريق بعد ورودها

بل معناه انه اذا اراد ان لا يرجع عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال
لا مخرج التعليل قلت وهذا اظهر فيه ان المعلل صار منقطعا بالقلب فلا يمكنه التدارك
بعده وفيه نظر لان المعلل منقطعا لا يخلو اما ان يصرح بان هذا علة لذلك اولا وعلى
التقديرين يمكنه التدارك اما على الاول فبان يقول العلة كما تطلق على المؤثر تطلق
على المعرف والمراد هو الثاني فلا يضر القلب لان الشيء جاز ان يكون معرفا للشيء وذلك
الشيء معرفا له ايضا كالنار مع الدخان واما على الثاني فبان نقول غرضي الاستدلال
بثبوت احدهما على الآخر وما ذكرت من القلب لا ينافي غرضي فظهر ان المعلل ما
ينقطع بالقلب وله ان يتخلص عنه بهذا الطريق ولكن لا يتم المعلل هذا الا اذا كان بين
الحكمين تلازم في الثبوت شرعا حتى يمكن ان يستدل بثبوت كل منهما على ثبوت الآخر
ويكون كل منهما دليلا على الآخر وسد لولاه كالتوءمين **قوله** لان الدليل ليس بمثبت
بل مظهر اما العلة فمثبتة فلا يكون كل واحد منهما مثبتا للآخر لان العلة سابقة على
المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما الآخر وهو محال كما بيناه وفيه شيء فان المثبت
في الحقيقة هو الله تعالى والاضافة الى العلة فيه تسامح واذا كان كذلك فلا فرق
بين الدليل والعلة فتامل **قوله** كقولنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فيلزم بالشروع
الا انه يلزم بالشروع لانه يلزم بالنذر اذا صح الشروع كالحج فان قلب الخصم هذا بان قال
الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول نستدل باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت
المساواة بينهما اد النذر مع الشروع في الايجاب كالتوءمين لا ينفصل احدهما
عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء به فكذا الشارع امر بحفظ
ما ادى من العبادة ونهى عن البطلان ونقول النذر والشروع معلولا علة واحدة

وهو الوفاء بالعهد لان العهد ثم بالقول وهنا بالفعل وهو اقوى وصح الاستدلال
بثبوت حكم باحدهما على ثبوته بالآخر قوله وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين
متساويان فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل
والنفوس مكرمة وان اريد من وجه فالفرق لا يضر واجيب بان المراد المساواة
في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد تتحقق الحاجة
الى التصرف في المال كيلا تاكله الصدقة بخلاف النفس فانها تتاخر الى ما بعد البلوغ اجيب
بانه قد يكون بالعكس فيحتاج الى النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال
لكثرته فيتساويان قوله والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان
يكون شاهدا له اي حقيقة هذا القول بط بخلاف قول المستدل ولا اثباته بعلته
اقتضاء العلة الواحدة لحكمين متنافيين قلت شرط القلب اشتمال الاصل على
حكمين غير متنافيين في ذاتهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل اما منفصل وان لا
يكون مناسب الوصف للحكم وحقيقته بالاقتضاء واذا كان كذلك يصح حصولهما
في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتهما ويمكن ان يكون العلة مناسبة
للحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل الا ان هذا النوع من القلب لا يكون
الا بوصف زايد على الوصف الذي ذكره المعلل ولهذا كان هذا النوع دون النوع
الاول قوله بعد تعيينه يعني تعيينه بتعيين الشارع والحاصل ان صوم القضاء
ان ساوى صوم رمضان في مطلق التعيين لكن يفارقه من حيث ان صوم القضاء
انما يتعين بالشروع من العبد وصوم رمضان متعين بتعيين الشارع قبل
فصار كصوم القضاء فقلب العلة حجة لنا بعد ما كان حجة علينا لكن بزيادة وصف

وهو بعد تعيينه لا يقال القلب انما يكون بتعليق الحكم بذلك الوصف بعينه فلو زيد
عليه وصف اخر لم يكن ذلك الوصف بعينه علة فلا يكون قلبا لانا نقول الزيادة
تفسير للاول لا تغيير وهذا لان الخصم لما قال هذا صوم فرض ولم يقل انه متعين في
هذا الوقت تلبيسا علينا اوجب لخصمه ازالة الابهام ليتمكن من الجواب فليس ذلك تغيير
وانما هو تفسير لمحل النزاع في محل الاحتجاج قوله واعلم ان تجويز الاعتراض الحاصل
تقرير الاشكال كيف يصح ايراد القلب بنوعيه على العلل المؤثرة وهو مشتمل على المناقضة
وهي لا تحتمل المناقضة على ما مر ويمكن ان يجاب عنه بان قوله واما المعارضة من قبيل قوله
تعالى تؤتي الملك من تشاء فيكون ذلك المعارضة التي فيها مناقضة علاوة كنوعي العكس
لانها ترد على العلل المؤثرة وانما الوارد عليها هي المعارضة الخالصة فقط واما جواب
العلامة النسفي بكون المناقضة تثبت في ضمن المعارضة وهي ترد على العلل المؤثرة وكم من
شيء يثبت ضمنا لا قصدا فليس بظاهر لانه ان عنى بذلك ان المعارضة الخالصة هي
التي ترد على العلة المؤثرة فمسلم ولكن لا يتم التقريب وان اراد به ان المعارضة بنوعيها
ترد عليها فممنوع واما دعوى كون المناقضة في ضمن المعارضة فهو لان المعارضة التي
فيها مناقضة بمجموعها اسم لنوع واحد لا انها معارضة قصدية ومناقضة ضمنية
كما ظن اعلى ما يظهر لصاحب التامل والحق ان القلب انما يرد على العلل الطردية دون
المؤثرة الا ترى الى قول صدر الاسلام ان القلب الاول انما يجيء في كل طرد وجعل الحكم فيه
علة والقلب الثاني يرد على كل طرد ما لم يظهر التاثير فكيف خص نوعي القلب بالعلل
الطردية قوله وقد يقلب العلة من وجه آخر اي هذا النوع من القلب يسمى قلب التسوية
وذلك اذا دل دليل المعترض على حكم آخر يلزم منه ذلك البعض لا على نقيض الحكم قوله

وهو ضعيف اى فاسد فسر الشارح الضعيف بالفاسد نظرا الى قول من يقول انها
لا يقبل وهو مختار المصنف الا فبعضهم قال بصحته كما سيأتى قوله كقولهم اى قول
اصحاب الشافعى فى نافلة الصلاة والصوم هذه عبادة لا يمضى فى فاسدها اذا فسدت
فلا تلزم بالشروع فان كل عبادة يجب بالشروع يجب المضى فيها اذا فسدت كما فى الحج
فيلزم بحكم عكس النقيض ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضى فى فاسدها فلا يجب
بالشروع كالوضوء فيقال لهم عند ارادة قلب هذا الدليل عليهم لو كان كما ذكرتم من
نفل الصلوة والصوم نظير الوضوء فى عدم جواز الامضاء فيه بعد الفسخ وبما ذكرتم
من الدليل لوجب ان لا يختلف الحال بالنسبة الى النذر والشروع كما فى الوضوء قوله
بطلت المناقضة التى هى شرط القلب لقائل ان يقول لهم انتم تقولوا ليس تناقض
الحكمين ذات شرط صحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كاف لتحققه وقد وجد
لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل و بعلم دفع هذا السؤال الخ الوجه
الثانى قوله وهو ای العكس لغة عبارة عن رد الشىء على سننه وطريقه الاولى
مأخوذ من عكس المرءة فان نورها يرى نور الباصرة فيما وراء على سننه وطريقه
حتى يرى وجهه كان له فى المرءآة وجها آخر واصطلاحا عبارة عن تعليق نقيض
الحكم المذكور بنقيض علته المذكورة ردا الى اصل آخر وهو من صنيع المعلل لا السائل
وكان ينبغى عدم ذكره اذ المقام بيان صنيع السائل لا المعلل لكن ذكره تتميما للفائدة
فى رد قول الشافعية قوله والنوع الثانى من العكس لم يتقدم نوع اول من العكس
حتى يكون هذا ثانيا الا ان يقال جعله ثانيا باعتبار ما تقدم من قوله وهذا النوع من
العكس قال فخر الاسلام العكس نوعان احدهما رد الشىء على سننه الاول وهو يصلح

لترجيح العلل والثانى رد الشىء على خلاف سننه فالقسم الاول من باب المعارضة
اصلا والثانى معارضة فاسدة وليس بعكس حقيقة بل هو قلب وانما ذكر هنا الباب
باعتبار الحقيقة باعتبار ان احد وجهيه معارضة صورة وان كانت فاسدة قوله هى
نوعان اى ما يطلق عليه اسم المعارضة سواء كانت مقبولة او غير مقبولة والا لم يتناول
النوع الثانى منها واقسام الثانى كلها فاسدة ثم المعارضة الى الصحة بالنظر الى ذاتها
ثمانية خمسة فى حكم الفرع وثلاثة فى علة الاصل كما سيأتى بيانه وبالنظر الى الفرع والاصل
نوعان قوله وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل الخ وهذا النوع اصح
المعارضات الفرعية قوله مقابلة محضة فيمتنع العمل بها مدافعة كل من العلتين
الاخرى امتناعا لا يمكن العمل بشىء منهما الا بعد ترجيح احدهما قوله دون الاول الخ
قيل كان الواجب ان يكون اقوى من الاول لانها واحد وجهى القلب والقلب تقدم
على المعارضة المحضة عند العامة لتضمنه ابطال علة الخصم واجيب بانه بذلك الاعتبار
اقوى لكن لم يذكرها هنا الا على جهة المعارضة وهى من هذه الجهة ليست باقوى
من الاولى قوله لكن ايراد فخر الاسلام الخ هذا النوع من المعارضة مشكل الخ الاشكال
ظاهر اورده غالب الشراح وكذا قيل فى الجواب هذه معارضة فيها معنى القلب فيكون
ايراده فى النوعين مشعرا بتخيير السائل فى ايراده بين ان يورده معارضة او قلبا او نح
اورده فيها باعتبار ما اشتمل عليه من معنى المعارضة والمناقضة فايراده فى الاول
باعتبار المناقضة وفى الثانى باعتبار المعارضة لم يبعد وقد خلص عن هذا الاشكال من
لم يتعرض لتقسيم المعارضة الى الخالصة والمشوبة بالمناقضة كالقاضى ابى زيد وشمس
الائمة بخلاف من تعرض له كفخر الاسلام ومن تابعه كالمص قوله وما ذكر فى بعض الشروح

يشير بذلك الى جواب العلامة النسفي حيث قال ان القلب معارضة ذاتا ومناقضة
ضمنا فاورده هنا نظرا الى ذاتها ولم ينظر الى ما في ضمنها انتهى وهذا الجواب لا يدفع الاشكال
اذ لا خلوص مع كونها متضمنة للمناقضة ويمكن ان يقال القلب يشتمل على اعتبارين وقطع
النظر عن احدهما جائز قياسا فايراده هنا يكون بذلك الاعتبار **قوله** بان يكون الثابت
بها مستلزم لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل اذ لولا هذا الشرط لكان هذه المعارضة
فاسدة لان السائل لم يثبت بها خلاف المستدل لا صريحا ولا قصدا فكيف يتحقق
فيها معنى المعارضة والحاصل ان هذه المعارضة باعتبار انه لم يثبت خلاف الحكم
المعلل نظرا فيها جهة الصحة فتكون صحيحة لانا لم نعلل للتفرقة بينهما ليكون التسوية
معارضة بل حكمنا عليه بصحة الشراء والتسوية بين الابتداء والبقاء حكم آخر
لم يتعرض له المعلل في استدلاله وانما اثبت الاستواء بين بيعه وشرائه فلم يكن متعلقه
بالمتنازع فيه ولا دافع له فلا يكون صحيحة لكن فيها شبهة الصحة فان السائل لما اثبت
الاستواء المذكور لزم الافتراق بين بيع العبد المسلم وشرائه فيصير متعلقه بالمتنازع
فيه ومثبتة لما نفاه المعلل من هذا الوجه فيصح بهذا الاعتبار ومع هذا جهة الفساد
فيها ارجح لان تعلقها بمحل النزاع لم يثبت الا بعد ابتداء تعليل من السائل اعني اثبات
التسوية بين الابتداء والبقاء وليس من شانه ذلك وانما من شانه الابطال و
استشكل ايراد هذا النوع في اقسام المعارضة الخالصة لان جهة صحته تستلزم ابطال
تعليل المعلل فلا يكون معارضة خالصة لان هذا قلب في الحقيقة فيكون فيه ابطال
تعليل المستدل واجيب بانه لما كان من اضعف وجوه القلب لكونه لا مناقضة فيه
صح ايراده في هذا القسم **قوله** فان عارضه الخصم المراد بالخصم ابو يوسف ومحمد رح

فان

فان عندهما يثبت النسب من الثاني **قوله** فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة
لاختلاف الحكم الخ ومن شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي هو مورد النفي والاثبات
واحدا وقد فات هذا الشرط هنا حيث لم يوجد فيها تعرض لما اثبته المعلل بعلية
النسب عن الاول لتوارد النفي والاثبات على حكم واحد فتفسد المعارضة من هذا
الوجه لفقد شرطها وهو اتحاد المحل ولكن لما تعذر اثبات النسب من الاول بعد ثبوته
من الثاني وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه واحتاج المعلل الى الى ترجيح
ما ادعاه ليتم به المطلوب **قوله** فعارضه الخصم الخ ويرد بان صحة الفراش وقيام
حقيقة الملك مع وجود الغيبة ارجح واولى بالاعتبار من الحضرة ووجود الجامع
الفاسد وانتفاء حقيقة الملك لان الفاسد يشبه الحق وليس بحق والصحيح نفس الحق
يشبه الحق فما يثبت بالفاسد شبهة وما يثبت بالصحيح حقيقة والشبهة لا تعارض
الحقيقة فما يثبت بالحقيقة اولى بالاعتبار مما يثبت بالشبهة ولا يلزم على هذا ما ادعى
الشريكان معا نسب ولد جارية مشتركة حيث يثبت النسب من كل واحد منهما
وكذا ادعى اللقيط اثنان فانه يثبت النسب منهما حتى يرثهما ويرثانه لان ذلك
ليس بطريق الشركة في النسب اذ الاب احدهما حقيقة لكن لعدم اولوية احدهما على
الآخر اضيف الولد الى كل واحد منهما في حق الاحكام الا يرى انه لو ظهر لاحدهما
رجحان بوجه من الوجوه يتعين ثبوت النسب منه هذا والفرق بين الرابع و
الخامس ان في الرابع معارضة بحكم آخر في ذلك المحل باثبات ما لم يثبته الاول وفي
الخامس معارضة باثبات ما اثبته الاول في غير محل الاول **قوله** سواء كانت بعلة
لا تتعدى او تتعدى الى مجمع عليه او مختلف فيه اما لو اقام الدليل على نفي علته بعد ما

اثبته المعلل علة فمقبول اتفاقا كذا في التنقيح فعلى هذا ينبغي ان يكون المعارضة في
علة الاصل اربعة انواع واحدة منها صحيحة والثلاثة منها باطلة **قوله** مثاله اذا علل
المجيب في بيع الحديد بالحديد الخ وانما كانت هذه المعارضة باطلة لكونها مبنية على
علة قاصرة والعلة القاصرة ليست بعلة معتبرة لانعدام حكم المعلل بها وهو
التعدية اذ لا فرع لها يمكن تعدية الحكم اليه واذا عرت العلة عن التعدية بطلت واذا
بطلت بطل التعليل بها لخلوها عن الفائدة واذا بطل التعليل بها بطلت المعارضة
المبنية عليه والمراد بالسائل في النوع الاول الشافعي بان يقول المعنى في الاصل
وهو الحنطة ليس ما ذكرت وهو كونها مكيلا وانما المعنى فيه وهو الطعم وهو
معدوم في الفرع وهو الجص وهذا المعنى وهو الطعم يتعدى الى فرع مختلف فيه
وهو بيع التفاحة وساير الفواكه بمثلها وما دون الكيل فانه ايضا مختلف فيه والطعم
يتعدى اليه وانما بطل هذان القسمان ايضا لانهما ليسا بمتعلقين بمحل النزاع
الا من حيث ان العلة التي ذكرها السائل فيهما غير موجودة فيه وذلك غير مفيد له
لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح
دليلا عند مقابلة حجة اخرى على ان الحكم قد يثبت بعلل متعددة فلا تنافي بين ما
ذكره المعلل وبين ما ذكره السائل هذا هو المشهور بين اصحابنا وذهب بعض
النظار منهم الى تصحيح المعارضة في الاصل **قوله** لان الحكم قد يثبت بعلل مختلفة
فان قلت ثبوت الحكم الواحد بعلل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحدة منها شخصا
والا يلزم اثبات الثابت بل ثبوته اما بواحدة منها او بالمجموع وعلى التقديرين لا يكون
ثبوته بعلل مختلفة فيكون علية وصف السائل منافية لعلية وصف المعلل قلت

بعد تسليم ان علل الشرع موجبات انما يمتنع بالواحد غناء الواحد بالنوع لا بالشخص
فلا يلزم منه اثبات الثابت تحقيقه ان الثابت بالعلل احكام متعددة بالشخص الا
ترى انه لو وقعت فارة في الخمر فماتت ثم صارت الخمر خلا لا تطهر وان زالت نجاسة
الخمر لبقاء نجاسة الفارة لكنا نكتفي باطلاق النجاسة لشمولها لها **قوله** اعلم ان
المعارضة في علة المقيس عليه وهي الاصل تسمى معارضة عند الجمهور وهو مختار فخر
الاسلام ومتبعه المصنف وذلك لان المقصود منهما نفي الحكم في الفرع وعند بعضهم هي
غير المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة فتقبل والمفارقة لا تقبل
وعند بعضهم المعارضة في الاصل والفرع جميعا حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون
فرقا ولما كانت المعارضة مفارقة وهي من الاسولة الفاسدة التي لا تقبل من
السائل وان كانت صحيحة في نفسها فبين المصنف وجه ايراده على طريق تقبل منه فقال
وكل كلام صحيح الخ وفائدة هذا معرفة طريق الايراد الصحيح وهو ان يذكر في الاصل
على سبيل الممانعة المقبولة دون المفارقة المردودة وهي من اجل الفوائد **قوله**
لان الاعتاق الخ على اصحاب الشافعي في هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف من
الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال اي يبطل حقه في الرهن بدون رضاه
وهو البيع بالدين عنده وعندنا الدين الدائم عندنا فكان مردودا كما اذا باع
الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقال اهل الطرد من اصحابنا الفرق بينهما
البيع والاعتاق بين وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول
بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يحتمل الفسخ بعد
الوقوع فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما فهذا معنى صحيح

في نفسه ولكنه يتجه منع توجهه لانه اورد على سبيل الفرق من جهة من ليس له ولاية الفرق وهو السائل فيكون فاسدا لا مقبولا والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه من غير تغيير ونحن لا نم وجود هذا الشرط هنا لانك اذا ادعيت ان حكم الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع واذا كان كذلك لا يكون الحكمان متماثلين فيكون تغييرا لا تعدية وان ادعيت التوقف في الفرع ايضا الزمناك بان العتق لا يحتمل الفسخ فهذه ممانعة صحيحة فان قلت كان يكفي في موجبه هذه الممانعة منع حكم الاصل وهو بطلان البيع قلت هذا اذا كان المقصود مجرد المنع اما اذا كان الغرض بيان الفرق الذي ذكره المعلل فلا بد في ذلك الا بالطريق الذي ذكره السائل حكم الاصل التوقف ولو وجد في الفرع لكان كافيا لانه ذكر ذلك دفعا لما عسى ان يلزم المعلل التوقف في الفرع **قوله** لان الجمع بين النفي والاثبات محال الخ لان المقصود منه يعني انما كان السبيل الترجيح اذا قامت المعارضة فيه لدلائل اعمالها لا اعمالها ولم يمكن العمل بالمتعارضين لاستحالة الجمع بينهما في حالة واحدة في محل واحد وليس احدهما احق بالعمل من الآخر لقيام المعارضة فيصير الى الترجيح **قوله** فان لم يات للمجيب الترجيح صار منقطعا وان تاتى له ذلك فللسائل ان يعارضه بترجيح علته ان امكنه ذلك لم تبطل المعارضة ووجب المصير الى دليل آخر او الوقف فان لم يمكنه ذلك لزمه ما ادعاه المجيب **قوله** اما في الدلائل القطعية الخ هذا ان كان قطعية من الجانبين وان كانت قطعية من احد

الجانبين

الجانبين وظنية من الآخر انتفت المعارضة من الاصل لعدم التساوي فضلا عن الترجيح **قوله** واجيب عنه الخ واجيب عنه ايضا بان الضمير راجع الى رجحان يفهم من الترجيح ويكون الضمير عائدا الى مذكور معنى نحو قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل فانه مذكور معنى لدلالة اعدلوا عليه او بانه اراد بالترجيح الرجحان فذكر المؤثر واراد به الاثر واطلق اللازم واراد الملزوم اذ الرجحان لازم للترجيح **قوله** ومعنى العبارة الكشف والاظهار الخ قال صاحب التحقيق العبارة معناها لغة التفسير اذا استعملت بدون صلة عن قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون واذا وصلت بكلمة عن فمعناها التكلم والتلفظ لا غير يقال عبرت عن فلان اي تكلمت عنه ومعنى قولهم هذه عبارة عن كذا هذا اللفظ معناه كذا هذا حقيقتها العرفية التي لا يفهم منها غيره في اصطلاح الفقهاء وغيرهم ولا يصلح الكشف والاظهار مع كلمة عن اصلا فحملها على الاظهار والكشف في هذا المقام مع وجود كلمة عن كما ذكره بعضهم مدعيا ان ذلك معناها اللغوي خروج عن قاعدة اللغة والعرب فاعلم ذلك **قوله** يعني لا يكون في ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا بنفسه حاصله ان الترجيح انما يقع بما لا يتصور به المعادلة والمعارضة ابتداء ليكون بازائه منزلة الوصف من المزيد عليه لا بما هو اصل يقوم به المعادلة والمعارضة ابتداء مثل ومنه الرجحان في الوزن بزيادة شيء لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا كالحبة في العشرة وهذا لان الترجيح ضد التطفيف الذي هو نقصان يظهر في الوزن والكيل الخ لا تقوم به المعارضة حتى جاز في قضاء الديون بامثالها بقوله عليه الصلوة والسلام حين اشترى سراويلا بدرهمين

ذن وارج فانا معشر الانبياء هكذا نزن رواه اصحاب السنن الاربعة تنزيلة
الاوصاف بخلاف ما اذا كان الفضل مما يقع به الرجحان بانفراده بان زاد على العشرة
درهما مثلا للزوم الربا اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع حيث
يكون هبة باطلة حيث لا يجوز لان ما يقوم به المعاوضة ويكون مقصودا فالوزن
يكون مقصودا في التمليك وهو ليس تمييز فيكون الحكم فيه البطلان كما هو الحكم
في هبة المشاع قال بعض الشارحين لو جاز الترجيح انما يكون بمعنى زائد في احد
الدليلين فلو جاز الترجيح بذات ما يصلح للتعارض لا يكون بمعنى زائد وهو ليس الا
الترجيح بلا مرجح فيلزم الفساد قوله بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه
اي تابع لغيره كخبر الواحد الذي يرويه العدل الفقيه مع خبر الواحد الذي يرويه
غير فقيه اما اذا كان غير تابع لا يكون ذلك بجانا كالنص مع القياس فلا يقال
النص راجح على القياس لعدم التعارض اذ الترجيح انما يكون بعد ثبوت التعارض
المبني على المساواة بل الواجب في مثل ذلك العمل بالاقوى وترك العمل بالاضعف لكونه
في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى والحاصل ان المعارضة تختص بما اذا تساوى الدليلان
المتنافيان في القوة وبما اذا كان احدهما اقوى بوصف تابع وقد تقدم ما هو
اوفى من ذلك في فصل التعارض بين الحجج فلا تغفل قوله كما اذا كان احد النصين
نصا والآخر ظاهرا او احدهما مفسرا والاخر محكما او احدهما صريحا والاخر كناية او
كان احدهما خبرا مشهورا او متواترا والاخر خبر واحد وكذا دليلا القياس
اذا تعارضا يترجح احدهما لابتنائه على المعارضة الحقيقية المبنية على التماثل ولا
مساواة بين هذه الادلة ويمكن ان يجاب بان هذه معارضة صورية من حيث

ان احد الدليلين يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر لا بالمعنى المصطلح لان هذه المعاني
يثبت قوة في احد الدليلين ليست في الآخر قوله وانما يترجح بقوة فيه كقوة الاثر
في علة القياس والفقه والعدالة والضبط والاتقان في رواة الخبر والاحكام و
التفسير والفصاحة والصراحة والحقيقة في نص الكتاب لا بقوة مكتسبة من امر
خارج عنه كنص اخر وحديث آخر وقياس اخر وعن بعض مشايخنا انه يترجح ما يحصل له موافقة
من النصين المتعارضين بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان
بمنزلة الوصف لما يوافقه منهما فيستقيم مرجحا والاصح خلافه لان القياس من
جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع قوله
حتى لو جرح رجل رجلا جراحة واحدة خطأ وجرحه آخر جراحات خطأ كل واحدة منها
صالحة للقتل الخ وكذا اذا كانت الجراحات عمدا يجب القصاص عليهما لان كل
جراحة من جراحات من تعددت جراحاته علة تامة صالحة لمعارضة جراحة صاحب
الجراحة الواحدة فلا يصلح ان يكون بعضها وصفا لبعض لانه اصل بنفسه فلا يكون
تابعا لغيره فيتحقق المعارضة بين كل من تلك الجراحات المتعددة وبين تلك الجراحة
الواحدة على وجه كان لم يكن ثم غيرهما فيتحقق المعارضة بينهما وبينهن على وجه
ملزم للتسوية في لزوم الموجب قوله وفيه بحث الخ والجواب عنه ان المتعارضين
اذا لم يكن ترجيح احدهما ولم يعلم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما تلغط لتعذر العمل
بهما وباحدهما لان العمل بكل ليس باولى من الآخر ولا يمكن الترجيح بلا مرجح على ان احدهما
يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر سالم عن المعارضة ليعرف
منه حكم الحادثة ويضاف الحكم اليه لكونها النحت عالم يوجد فيه نص لتساقط الدليلين

فقوله ثم اذا عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحا
انه ممنوع لانه اذا اقلن تساقطا وصار العمل بالدليل السالم عن المعارض لا بالآيتين
هذا الكلام فلا منافاة فى كلام المص لكن لقائل ان يقول اذا قلتم بالتساقط ووجوب
العمل بالدليل السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية
السالمة عن المعارض وكذا فى السنة ويجاب عنه بانه يلزم من هذا الترجيح بكثرة
الادلة ومذهب المص عامة الاصوليين لا يرون ذلك كما قدمناه وهذا هو الموجب
لقولهم فى فصل التعارض ان التعارض اذا وقع بين آيتين فالميل الى السنة
واجب وان وقع بين السنتين فالميل الى اقوال الصحابة رضه ولم يقولوا الى آية اخرى
او سنة اخرى لانهم لا يرون الترجيح بكثرة الادلة اذا كان موافقا للحديث الواحد
قوله صورتها دار مشتركة لا ينحصر تصوير المسئلة فيما ذكره بل من صورها اذا
كانت الدار مشتركة بين ثلثة ولاحدهما الثلثان وللآخر السدس وللثالث الربع السدس
فباع صاحب السدس نصيبه وطلب الآخران الشفعة فان السدس من المبيع يكون
بينهما نصفين عندنا وعند الشافعى يكون بينهما اخماسا ولصاحب السدس خمس
قوله لان الشفعة من مرافق الملك اى منافعه وثمراته فيكون المبيع مقسوما
على قدره قلنا بل علة الاستحقاق انما هى الشركة وهى متحققة بكل جزء وان قل وما
ذهبنا اليه اولى لخلوه عما فى قول الشافعى من الفساد فانه جعل الاستحقاق وهو حكم
العلة متولدا من العلة وهى الملك ومنقسما على اجزائها وليس كذلك لان الحكم
ثبت بايجاد الله تعالى له مقارنا للعلة لا بطريق التوليد من العلة عند اهل السنة والجماعة
ولا ينقسم على اجزاء الجزء من اجزاء العلة لما يلزم عليه من لزوم القول بعلية كل جزء منها

اجزائه وهو مخالف لموضوع الشرع فان الشارع جعل جميع العلة علة لجميع الحكم
فالقول بالانقسام فيكون شرعا مبتدأ وهو باطل وقد زل الشارح تعليل هذه
المسئلة لنا وعلل للخصم وهو مما لا ينبغى والحاصل ان الشفعة على عدد الرؤس عندنا
وعند الشافعى على عدد الانصباء قوله وانما وضع المسئلة فى الشقص وان كان حكم
الجار عندنا كذلك حتى ان من كان جواره فى جوانب لا يترجح على جواره فى جانب واحد
بكثرة الاتصال لما ذكرنا ويجوز الترجيح بقوة الاتصال كالخليط فى نفس المبيع او
حقه يتقدم على الجار بسبب الاستحقاق وذا فى الخليط اقوى لوجود اتصال كل جزء
من المبيع بجزء من ملكه وقوة السبب موجبة الترجيح قوله ليتاتى خلاف الشافعى
فانه لا يقول الشفعة بالجوار قوله لان المعنى الذى صار به الوصف حجة هو الاثر
فصار المقصود من الحجة هو الاثر فدل قوة اثرها على قوتها لان ثبوت المعلول بحسب
ثبوت العلة والقوة هى المرجحة فكلما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج بالوصف اولى
قوله كالاستحسان اى الذى قوى اثره فى معارضة القياس الذى ضعف اثره
وهو منحصر فى تلك المسائل التى قدمنا حصرها فى بحث الاستحسان بالعكس وهو ما عدا
تلك المسائل مما لا يكاد ينحصر من هذا النوع الخبر فانه لما صار حجة باتصاله بالرسول
وجب رجحانه بما يزيد به معنى الاتصال من الشهرة وثقة الراوى وحسن ضبطه واتقانه
وصلاحه قوله وصف القياس الآخر بان كثرة اعتبار الشارع لهذا الوصف فى جنس
هذا الحكم قوله لان هذا مخصوص فى الصوم وايضا لان الفرضية توجب الامتثال بايجاد
المامور به لا التعيين فان الحج يصح بمطلق النية وبنية النفل عنده ايضا فيكون
مخصا بعض العبادات والاصل فى العلل التعدية قوله بخلاف التعيين اى بخلاف

ما عللنا به من التعيين فانه ليس بمخصوص بمحل النزاع لانه يتعدى منه الى كل ما هو عين
حكم لازم موجود في المعاملات وساير الفرايض كالزكاة فانه اذا تصدق بما وجب فيه
الزكاة من المال على مصرف ولم ينو الزكاة يخرج عن العهدة وكالحج فانه اذا حج ولم ينو
حجة الاسلام انصرف حجه الى حجة الاسلام وان لم ينوها قوله المراد منه التعيين اطلاقا
للسبب على المسبب حاصله ان في عبارة المتن تسامحا حيث قال بخلاف التعيين وانما
كان المناسب ان يقول بخلاف التعين فانا انما عللنا بالتعيين لكن لما كان التعيين
سببا عن التعين اطلق السبب واراد المسبب مجازا قوله حتى لو وهب او باع يرجع الى كل
من المغصوب والمبيع بيعا فاسدا قوله وفيه بحث اه هو بحث جيد ويمكن ان يجاب
بان صوم رمضان انما استغنى عن التعيين لكونه متعينا بتعيين الشارع وكل ما كان
متعينا كذلك كان مستغنيا عن التعيين كهذه المسائل المذكورة فان رد الوديعة و
المغصوب والمبيع بيعا فاسدا ونحوها متعين عليه فلا يجب ان يعين وكذا في الايمان بالله
لا يشترط فيه نية التعيين بان يعين ان يؤدي الفرض مع انه ادى الفرض
بل على اي وجه ياتي به يقع على الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل فتامل
قوله الا ان الجهات مختلفة والتعدد باعتبار الجهات فقوة الاثر باعتبار الوصف وقوة
الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول باعتبار الاصل فلا اختلاف بينها الا بحسب الاعتبار
ولهذا قال الامام ابو زيد وقل ما يوجد نوع من هذه الثلاثة الا ومعه الاخران ولذا لم يذكر
المصنف مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له قال شمس الائمة ما من
نوع من هذه الانواع الثلاثة اذا قررته في مسئلة الا ويمكن تقرير النوعين الاخيرين فيها
ايضا وقيل الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في هذا القسم اعتبر المؤثر و

هو كثرة الاصول وفي القسم الثاني اعتبر الاثر وهو الثبات على الحكم المشهود به وفيه نظر لان
ثبات الوصف على الحكم بوجوده في صور كثيرة ليس الا كثرة الاصول وكثرة الاصول
ليست الا هو فيعرف بادنى تامل قوله وبالعدم عند العدم اي الترجيح بالعدم المتعلق
بالحكم في جميع الصور عند العدم المتعلق بالوصف قوله وهو العكس اي لازم
العكس المتعارف فيما بينهم وهو جعل المحكوم به محكوما عليه كقولنا في كل انسان ضاحك
كل ضاحك انسان فعكس قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم كلما وجد الحكم وجد الوصف
وكقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم وان كان لازما له عند المناطقة الا انه عكس
عرفي عند الفقهاء لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وليس بعكس منطقي
والحاصل ان الوصف اذا كان مطردا منعكسا بان يكون بحال يوجد عند وجوده
وينعدم عند عدمه كان ارجح من الوصف الذي يطرد فلا ينعكس قوله ولا اعتبار
للعدم لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم والرجحان لا بد له من سبب
وجودي لا يقال العدم وان كان نفيا محضا لكنه يبقى له اثر في الاشياء عقلا وشرعا
فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم غيرهما
ليس كذلك وح يكون من الترجيحات القوية لانا نقول عدم الشرط والجزء لا يوجب
عدم المشروط والكل عندنا بل هو معدوم بالعدم الاصلي فهو لا يفتقر الى موجب قوله
وما قالوه لا ينعكس لعدم صحة قولنا كل ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة يسن
تكرارها وليس بركن قوله فيظهر ثمرته عند المعارضة يعني اذا عارض هذا النوع
ترجيح آخر من الانواع الثلاثة التي تقدم ذكرها كان ذلك مقدما عليه ويقع به الترجيح
عند عدم ما يعارضه منها ثم المعدوم وان كان متحققا لا يكون تحققه مثل الامر الوجودي

لانه ثابت من كل وجه بخلاف تحقق العدم لانه قد يكون متحققا فباعتبار تحققه يصلح
للترجيح وباعتبار ان تحققه دون تحقق الامر الوجودي يكون اضعف وجوه الترجيح
قوله اعلم ان المص لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم
بدون الباء لكان اولى الخ تقرير وجه الاولوية ان المص اضرح ان ما يقع به الترجيح
اربعة ثم قال بقوة الاثر الخ وفيه ما فيه لانه يصير المعنى ما يقع به الترجيح ح الترجيح
بكذا وكذا الخ لان الباء لا بد له من متعلق وهنا الترجيح المقدم الدال عليه المذكور
ولا شك ان المرجح عند الترجيح فكان ينبغي ان يقول قوة الاثر بدون حرف الباء
كما عمل القاضي ابو زيد وشمس الائمة اي تلك الاربعة اي قوة الاثر وقوة الثبات
وكثرة الاصول والعدم فيه واجيب بان المقيد بشيء غير المقيد بشيء آخر والترجيح
الواقع بهذا المعنى غير الترجيح الواقع بالمعنى الآخر فيلزم ح تعدد الترجيح بتعدد
ما يقع به الترجيح فيكون الترجيح اربعة كما يكون ما يقع به اربعة فيكون تقدير كلا
الترجيح اربعة انواع الترجيح بقوة الاثر الخ الوجوه الاربعة فتامل قوله واذا
تعارض ضربا ترجيح الخ اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح
كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيحتاج
ايضا الى الترجيح وهو التعارض في ما يقع به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين شيئان
احدهما معنى يرجع الى الذات والثاني معنى يرجع الى الحال اي وصف الذات قوله
كان الترجيح بالذات الخ قال صاحب التنقيح الترجيح بالذات عبارة عن الترجيح بالوصف
الذاتي وبالحال عبارة عن الترجيح بالوصف العرضي وفسر الذاتي بوصف يقوم
بالشيء بحسب ذاته والعرضي بوصف يقوم به بحسب امر خارج عنه قوله هذا نوع

على ما ذكر من الاصل وهو ان الرجحان باعتبار الذات مقدم على الرجحان باعتبار
الحال قوله بالطبخ والشي يعني لو احدث الغاصب في المغصوب صنعة متقومة كما
لو غصب طعاما فطبخه او شاة فذبحها او شواها او ثوبا فاتخذه قميصا او قباء
ينقطع حق المالك عن العين وينتقل الى القيمة ويملك الغاصب العين لكن لا يحل له
الانتفاع بها حتى يؤدي بدلها لانه لما اجتمع في هذا العين حقان حق الغاصب في
الوصف وحق المالك في العين ولا يمكن التمييز بينهما ولا ابطالهما لان حق كل منهما
محترم فان ظلم الغاصب لا يهدر حقه ولا يمكن اثبات الشركة بينهما لاختلاف الملكين
جنسا فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لان حقه في الصنعة
التي احدثها وهي موجودة من كل وجه وحق المالك في العين وهي ثابتة من وجه
هالكة من وجه لانه لم يبق صورتها ولا معانيها المطلوب منها فرجحنا الصنعة
القائمة من كل وجه باعتبار معنى في الذات وهو الوجود فيكون لحق الغاصب رجحان
ذاتي على حق المالك لانه باعتبار قوة الحال في جانبه وهو كون العين هالكا بذاته
وكونها هالكا حال لها والرجحان باعتبار الذات مقدم على الرجحان باعتبار الحال
قوله ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة الخ مذهب
الشافعية ان العلة المتعدية لا ترجح على العلة القاصرة ولهذا قال الغزالي في المستصفى
ترجيح المتعدية على القاصرة ضعيف عند من لا يفسد القاصرة لان كثرة الفروع
بل وجود اصل الفروع لا يبين قوة في ذات العلة قوله والنص الخاص والعام سواء
عند نافي القطعية فلا يرجح العام على الخاص والعلة اولى ان لا ترجح بعمومها لانه فرع
النص لكونها مستنبطة منه قوله لان العلة ذات وصفاتها والقابل لن يعقل الكلام

مع المخالف في هذه الاقسام الثلاثة انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير
او الملائمة وح لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف
واما عند تاثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او
اعم او ابسط ويمكن ان يقال بان ذلك محل وفاق وهو لا يمنع وقوع الخلاف
في اعتبار وصف آخر ومراد ذلك يفوت بها التساوي ويقع بها الترجيح
ولانعدام اعتبار الترجيح مطلقا صحيحة كانت او فاسدة وهو مما اطبقوا على اعتباره
فافهم **قوله** اي بنوع من انواع الدفع تفسير باي نوع كان بل بنوع مستدرك و
كان يكفي ان يقول بما ذكرنا من انواع الدفع ويكون من بيانه **قوله** كما قيل في الصبي
المودع اذا استهلك الوديعة لانه لا يضمن خلافا لابي يوسف والشافعي وهما المراد
بالسائل **قوله** مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذي لم يود شيئا الى آخره حاصله
ان المعلل قد انتقل في هذه المناظرة من اثبات حكم وهو عدم منعه من الصرف
الى الكفارة الى اثبات حكم آخر وهو عدم ايجابه نقصانا في الرق بالعلة الاولى وهو قبول
عقد الكتابة للفسخ وهذا ليس بانقطاع لانه لما اورد عليه القول بالموجب صار ما
ادعاه من ثبوت الحكم الذي زعم ان خصمه نازعه فيه بالعلة الاولى مسلما له واذا
سلم الوصف ثبت به الحكم الاول واراد المستدل اثبات حكم آخر به بذلك الوصف
كان له ذلك ولم يكن به بأس ولم يكن انقطاعا في التعليل لثبوت ما ادعاه به **قوله**
علل بوصف آخر في يجوز ان يقال هذا العقد لا يثبت العتق اصلا فاذا لم يثبت
العتق لا ينتقض الرق لان الرق ليس بمنجز بالاتفاق **قوله** الا الرابع قد اختلف
في هذا القسم فذهب الجمهور الى كونه انقطاعا وذهب بعضهم الى صحته متمسكا

بقصة الخليل عليه السلام **قوله** جاز له ان يثبت بعلة اخرى ولا يكون هذا انقطاعا
منه لانه ما ضمن بتعليله اثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى اذ لو كان الدليل
متناهيا بطول مجلس المناظرة من غير طائل وهو اظهار الحق الى المعلل كلما رد
السائل عليه دليله انتقل الى غيره وهلم جرا فلا يحصل ثبوت المدعى بل يظهر عجز المعلل
عن الوفاء بما التزمه من اثبات الحكم بما ذكره من العلة بانتقاله الى علة اخرى قبل تمام
الحكم بالعلة الاولى **قوله** الا انه ينتقل الى ومثل هذا الانتقال حسن عند قيام الحجة
الاولى دفعا للاشتباه الموهم والايهام الباطل فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق
يخفى على من حضر والخصم يجوز له ان ينتقل الى حجة اخرى اظهر من الاولى يعرفها العوام
والطريق فيه ان يقول المجيب بعد اثبات علته على ما نقول والذي يوضح
ما نقول انه يحصل من انضمام بعض الحجج الاطمئنان مثل ما يحصل من انضمام بعض
السرج الى بعض في زيادة الانوار واعلم ان الانقطاع اربعة انواع الاول وهو اظهرها
السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر الثاني انكار ما يعلم
بالضرورة الثالث المنع بعد التسليم وهذه الانواع الثلاثة تتحقق من جانب
المعلل والسائل الرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد بها اثبات الحكم وهذا
النوع من النوع انما يكون انقطاعا في حق المعلل دون السائل فانه لو انتقل من
دليل الى دليل لا يكون به بأس لانه معارض لكلام المجيب فدام في المعارضة
بالدفع الصالح للاعتراض لا يكون منقطعا بخلاف المعلل كذا اشار اليه صاحب الميزان

فصل في معرفة اقسام الاسباب والاحكام والعلل والشروط **قوله**
اي جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها قيده فخر الاسلام بقوله سابقا على باب.

القياس فرع اصوله وكذا فعل صاحب المنتخب وصاحب المغني وغيرهم لان هذه
الاشياء لا تثبت بالقياس عند عامة المتأخرين اما من يقول انه مثبت لذلك
وهو ظاهر كلام المص فلا يحتاج الى هذا القيد لكونه تقدم من المص ان التعليل
لاثبات ما يتعلق به الاحكام لا يجوز فلا بد منه ثم التعليل للقياس انما يصح بعد معرفة
هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق بها لان القياس لتعدية حكم معلول ثابت بسببه
وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فهي وسيلة
اليه فان قلت لما كان معرفة هذه الجملة وسيلة اليه كان ينبغي تقديمها عليه
اذ الوسائل مقدمة على المقاصد قلت قدم المقصود بالذكر لكونه وان كان الشيء
في الخارج لا يوجد الا بعد وجود وسيلته او لان القياس يحتاج الى حكم هو متفق عليه
وعلة جامعة بين الاصل والفرع وهو القدر عرف في بيان ركن القياس فهو كاف
في صحته بعد وجود شروطه المذكورة ولا يحتاج الى ان يكون ذلك الحكم حق الله
ولا حق العبد ولا الى ان يكون العلة اسما ومعنى وحكما او اسما ومعنى لا حكما الى آخر
الوجوه الآتية لان ذلك امر زائد على اصل الحكم والعلة فلهذا اخرت هذه الجملة
عن القياس وما قيل في الجواب انما قدم القياس على الوسيلة ليكون الحجج كلها متصلة
ففيه نظر لان ذكر الوسيلة قبل القياس ليس بمانع ان يكون مرتبا على الكتاب
والسنة والاجماع كما ان ذكر الشروط اولا لم يكن مانعا للتعريف فافهم **قوله** من
الحل والحرمة والفرض والوجوب والندب والكراهة والاباحة والصحة والفساد
قوله من السبب والعلة وغيرهما اي من الشرط والعلة وغيرهما اي الشرط
والعلامة **قوله** قيل انه تمييز والظاهر انه حال والعامل مقدر في المضاف اليه

على ما هو الصحيح من مذهب الكوفيين وهو ان المقدر في الاضافة يصلح عاملا في
الحال او مقدر آخر يدل عليه حقوق الله من نحو يستحقها اي يستحقها الله خالصة
كذا في بعض الحواشي وقال الاتقاني خالصة حال مؤكدة لتقدير مضمون الخبر والتاكيد
كما في زيد ابوك عطوفا واختلف في العامل في المؤكدة التي بعد الاسمية كما هنا
فقال سيبويه العامل مقدر بعد الجملة تقديره ابوك احقه عطوفا وفيه نظر وقال
الزجاج العامل هو الخبر لكونه مؤولا بمسمى نحو انا حاتم سخيا وليس بشيء وقال ابن خروف
المبتدأ المتضمنة معنى التنبيه نحو انا عمرو شجاعا وهو بعيد لان عمل المضمر والعلم
مما لم يثبت نظيره في شيء من كلامهم والاولى ما ذهب اليه ابن مالك وهو ان
العامل معنى الجملة كانه قيل يعطف عليك عطوفا واحق ذلك صدقا وههنا المعنى
يستحقها خالصة **قوله** اما الاحكام فاربعة اي القسمة العقلية بعد سقوط
التساوي بين الحقين اذ لم يوجد قسم اجتمع فيه حق الله وحق العبد في اعتبار الشارع
قوله والمراد من حق الله قيل الحق في اللغة عبارة عن الموجود من كل وجه وجودا
لا شك فيه ومنه هذا الدين حق اي موجود بذاته صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة
فلان اي شيء موجود من كل وجه والمراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام
لجميع العالم فلا يختص به واحد دون واحد واضافته الى الله تعالى لتعظيم خطره
وشمول نفعه لا للتملك والاختصاص لاستواء العالم فيه ولا للنفع والضر لتعاليه
عن ذلك فهو من باب بيت الله وناقة الله والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة
وهذا لان الاشياء كلها لله تعالى الا ان الله تعالى لكرمه ولطفه جعل بعضها حق الآدمي
فلما كان كذلك قلنا ما كان نفعه عاما فهو حق الله لان هناك ليس آدمي يحيل

حقه من غيره وما كان نفعه خاصا فمن كان فازا به فهو اولى بجعله حقه فقلنا انه حق
الآدمي فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر يجتمع فيه الحقان على التساوي وفيه نظر
لانه لو كان المراد من الحق هنا هو الموجود من كل وجه لكان معنى قولنا حق الله
ما وجد لله تعالى من كل وجه وهو باطل لاستلزامه نفي جهة كونه للعبد اصلا فيؤدي
الى انتفاء القسمين وايضا العبادات الخالصة ليست مما يتعلق به النفع العام
فان نفع العبادة قد لا يكون والحق ان الحق هو الثابت من حق الشيء اذا ثبت
والشيء يمكن ان يثبت من وجه دون وجه والنفع المتوجه للعالم قد يكون خاصا
بالنسبة الى امر الآخرة والعبادات قوله كحرمة مال الغير اه ان قلت حرمة مال الغير
مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلت لم تشرع تلك الحرمة لصيانة
اموال الناس اجمع الا ترى ان الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك
اموالهم بذلك واموال المؤمنين عند وجود الرضا منهم قوله كالقصاص اه
اما اجتماع الامرين فيه فلان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية على النفس وقد اجتمع
في النفس حق الله تعالى وهو الاستعباد وحق العبد وهو الاستمتاع ببقائها
فكانت العقوبة الثابتة بسببه وهو القصاص مشتملة على الحقين ايضا واما غلبة
حق العبد فيه فبالاجماع لان وجوبه ثبت بطريق المماثلة المبنية على معنى الجبر بقدر
الامكان والجبر لا يكون الا في حق العبد فثبوته مشعر برجحان حق العبد فيه واليه الاشارة
بقوله تعالى ولكم في القصاص حياة فان قوله لكم اشارة الى حق العبد وفي اسم
القصاص المبني على المماثلة اشارة الى معنى الجبر لان استيفاءه مفوض الى الولي
والارث جار فيه ويقع الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح ويصح عفو الولي عنه بالاجماع

وهذه الاحكام تدل على رجحان حق العبد لان خواص حق العبد اكثر من خواص
حق الله تعالى من السقوط بالشبهة وغيره وبه يظهر الفرق بينه وبين حد القذف
قوله اصول وفروع ولواحق وزوائد يعني ان الايمان يشتمل على اصل و
ملحق وزوائد وان جملة الفروع مشتملة على ما اشتمل عليه الاصل من اصل و
ملحق به وزوائد لفساده وعدم تمشيته فاصل الايمان هو التصديق
الذي هو اذعان القلب وقبوله لوحدانية الله تعالى وسائر صفاته ولنبوة
سيدنا محمد عليه الصلوة والسلام وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة والملحق به هو
الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الجنان وليس باصل لان معدن التصديق
هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره هذا
عند من قال بكون الاقرار ركنا ملحقا بالتصديق كشمس الائمة وفخر الاسلام
وكثير من الفقهاء واما عند غيرهم فالايمان هو التصديق وحده والاقرار
شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بقلبه ولم يقر باللسان مع تمكنه
منه كان مؤمنا عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا وعليه جمهور
المحققين من الاشعرية والماتريدية وهذا اوفق باللغة والعرف والنصوص
معاضدة له الا ان في عمل القلب خفاء فيبتنى الاحكام بدليله الذي هو الاقرار
ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر
يعني لو اكره الحربي والذمي على الايمان فاقر به صح وقبل ايمانه في احكام الدنيا
مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة والتكلم بكلمة
الكفر ففعل لم يكن مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل

الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد
وزوايد الايمان هي الاعمال **قوله** والمراد بكمالها ان يكون عقوبة محضة
لم يشبها نقص لترتبها على جنايات كاملة عن نقص شايبة الاباحة **قوله**
وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة فانها شرعت لحفظ الانساب
والعقول والاعراض والاموال فان قلت سلمنا ان حد الزنا والشرب
حق الله خالصا لانه لم يشرع بجناية وقعت على حق العبد اما الشرب فظاهر و
كذا الزنا فانه ليس بجناية على الزاني ولا على المزني بها بل فيه نفعها وهو قضاء
الشهوة ولكن لا نم ان حد السرقة حق الله تعالى بل لا بد من دليل قلت العين
بالسرقة لا تبقى حقا معصوما للعبد اذ لو بقي كان مباحا في نفسه ولم يبق
للقطع وجود لوجود الشبهة الدارئة للحد لكن القطع ثابت بالاجماع فعلمنا ان
العصمة في العين انتقلت الى الله تعالى ووقعت السرقة على جناية على حقه تعالى
فعلمنا انه حق الله تعالى **قوله** وعقوبات قاصرة واصحابنا يسمونها اجزية فرقا
بينها وبين الكاملة وان كان الجزاء يطلق على العقوبة كقوله تعالى جزاء بما كسبا
وعلى المثوبة كقوله تعالى من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون ولا يضر ان معنى
المطلق الى الكامل قيدوها بالقصور فيها انها عقوبة مالية لا يتصل بسببها الم
بظاهر البدن بخلاف الحدود وقيل المراد بالجمع في قوله عقوبات الواحد اذ ليس في
هذا النوع الا المثال المذكور في المتن ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة وكذا
في نسخ المنتخب وقيل يجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة
بالقتل خطا من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصر فح يكون اللفظ محمولا على

حقيقة **قوله** كحرمان الميراث بالقتل فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول
وهو عقوبة للقاتل لكونه عز ما لحقه حقا لله تعالى حيث حرم الميراث مع وجود علة
الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه
ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه له في تركة المقتول وبهذا سقط ما
قيل لا نم ان حرمان الميراث عقوبة قاصرة لان ثبوت المعلول يجب ثبوت
علة ان كانت كاملة كان كاملا وان كانت ناقصة كان ناقصا والحرمان يثبت
بقتل الخاطئ والاثم ينقلب على مورثه وفي فعلهما قصور فيكون الحرمان عقوبة
قاصرة لان ثبوت المعلول قصور والدليل على قصور فعلهما عدم وجوب القصاص
عليها ولو كان كاملا لوجب **قوله** اما ان فيها معنى العبادة الخ ثم هي على
قسمين الاول ما غلب فيه جهة العبادة وهو ما عدا كفارة الفطر للاختيار في
الاداء والاداء انما هو عبادة وهو الاعتاق والصوم والاطعام واشتراط
النية في الاداء والوجوب على المعذور كالخاطئ والمكره ولهذا لم توجبها في اليمين
الغموس والقتل العمد العدوان لان كلا منهما حرام محض فلا يصلح ان يكون
سببا لما فيه معنى العبادة لان سبب الشيء يجب ان يكون مناسبا له والثاني
ما غلب فيه معنى العقوبة وهو كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة لوجوبها
بمقابلة الجناية الكاملة وهي هتك حرمة شهر رمضان عمدا وذلك حرام محض
فلا يصلح سببا لوجوب العبادة ولسقوطها بالشبهة كالحد ولك ان تقول لو كان جهة
العقوبة غالبة لسقطت عمن افطر بجماع اهله وبطعام مملوك له لان الملك مبيح فلا
اقل من شبهة الاباحة لسقوط الحد عمن زنا بجارية التي هي اخته من الرضاع

والجواب ان المعتبر شبهة تورث جهة الاباحة فيما هو محل الجناية وملك النكاح و
الطعام لا يورث اباحة الافطار في رمضان بخلاف وطء الجارية التي هي جهة
لان محل الجناية منافع البضع وملكه ثابت فيه فصلح شبهة والثاني لا يفرق بين كفارة
الافطار وغيرها من ساير الكفارات في السقوط بالشبهات ويرد عليه قوله عليه الصلوة والسلام
من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر حيث جعلها عليه الصلوة والسلام
مثل كفارة الظهار وكفارة الظهار عقوبة وسببها حرام بالاجماع وقيد الافطار
بصفة التعمد التي يتحقق بها كمال الجناية ثم رتب وجوب الكفارة عليه فدل على ان
وجوبها يستدعي جناية كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ الجناية الكاملة
تقتضي كون الجزاء الواجب عليها عقوبة وعلى هذا لو افطر في رمضان مرارا قبل
التكفير لم يلزمه عندنا الا كفارة واحدة للتداخل ولو افطر في رمضانين فعليه
كفارتان وان لم يكفر الاولى في ظاهر الرواية وعن محمد كفارة واحدة كذا رواه
الطحاوي عن ابي حنيفة رح وعند الشافعي لا تداخل اصلا ويجب لكل فطر كفارة
على حدة كما لو ظاهر مرارا لان التداخل من خصايص العقوبات المحضة وهذه
الكفارات ليست كذلك قلنا نعم ولكن لما سقطت بالشبهة لترجح معنى العقوبة
فيها ذلك على ان السبيل فيها الدرء والتداخل من باب الدرء كما في الحدود فيجب
العمل به اذا حصل المقصود وهو الانزجار حتى لو لم يحصل الانزجار به بان افطر ثانيا
وجب عليه التكفير ثانيا في ظاهر الرواية وروى زفر عن ابي حنيفة رح ان عليه كفارة
واحدة **قوله** وهي الثقل والكلفة والاصح في المونة ان يكون هنا بمعنى الثقل من
قولهم مانت القوم امانهم اذا احتملت مونتهم اي ثقلهم قال القوام الاتقاني

اما ان يكون ميمها اصلية او زائدة فان كانت اصلية يكون وزنها فعولة من
باب يمون ومعنى مانه اي قام بمؤنته اي بكفايته فقلبت واوها همزة تخفيفا
وان كانت زائدة يكون مفعلة من الاون وهو الثقل واصلها ماونة فنقلت
الواو الى ما قبلها تخفيفا فيكون تسمية لبقاء الشيء بالمونة لكونه مستلزما للثقل
قوله فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة الفطر مشتملة على خواص
العبادة لان الشرع سماها صدقة وجعلها طهرة للصيام من اللغو والرفث
واعتبر لوجوبها صفة الغنى واشترط لصحة ادائها النية وعلق وجوبها بالوقت
واوجب صرفها الى مصارف الزكاة وهذه الاوصاف كلها من اوصاف العبادة
فيكون عبادة من هذه الحيثية وعلى معنى المونة فانها تجب على الشخص بسبب
رأس الغير فان سببها الرأس مع ذلك من اوصاف كالنفقة لكن لكثرة خواص العبادة
فيها على خواص المونة كان معنى العبادة فيها ارجح فكانت عبادة فيها معنى المونة
دون العكس فهي عبادة قاصرة حتى لم يشترط لها كمال الاهلية ووجبت على الصبي
والمجنون الغنيين في مالهما كنفقة ذوي الارحام ويتولى الولي اداءها وهذا
استحسان وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف والقياس ان لا يجب عليهما ويجب على
ابيهما ان كان غنيا حتى لو اداها من مالهما ضمن وبه قال محمد وزفر **قوله** والثابت
باعتبار الاصل اي على ما بالتبع ولما كان في العشر معنى العبادة لا يبتدأ على
الكافر اجماعا لان الكفر ينافي القربة واختلفوا في تبعيته على الكافر فيما اذا
ابتاع الارض العشرية من كافر فقال ابو حنيفة لا تبقى بل تنقلب خراجا وقالا تبقى
لانه صار من مؤن الارض والكافر اهل المونة غير ان معنى القربة تابع فيه فيسقط

في حقه غيران ابا يوسف قال يضاعف على الكافر فيؤخذ منه عشران لان في
العشر معنى القربة والكفر ينافيه من كل وجه فلا يصح بقاؤه عليه كما لا يصح ابتداؤه
اما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيوجب تغييره والتضعيف
تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من الابطال لقائل ان يقول هذا الدليل
لا يطابق المدعى لان المدلول تضعيف العشر والدليل يدل على انتفاء العشر
الواحد فضلا عن التضعيف ويمكن ان يجاب فان قلت ما الفرق بين صدقة
الفطر والعشر حيث جعل العبادة فيها اصلا بتقديم ذكرها على المؤنة وفي العشر
عكس الامر قلت الفرق بينهما جلي لان ذات الصدقة مبني عن العبادة
لانها تمليك الشيء الفقير لمرضات الله تعالى وهو عبادة بخلاف العشر لان
ذاته ليس الا جزء واحد من العشرة الاجزاء وهو ليس بعبادة ولكن العبادة
فيه بواسطة تمليك الفقير وهو امر عارض في العشر دون الصدقة فلهذا قدم
فيها ما اخر فيه قوله والمعادن الخ فان قلت ما معنى ما في الكتب الستة عن
ابي هريرة رض من قوله عليه الصلوة والسلام العجماء جبار والمعدن جبار وفي
الركاز الخمس قلت معناه ان من استأجر رجلا لحفر معدن فانهار عليه فهو هدر
لا ان من استأجر معدنا فهو له توفيقا بين الاحاديث كما سنبينه قوله فان قلت
فلم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له لم يتقدم شيء يرجع اليه الضمير لا في
المتن ولا في الشرح لتعبه وترتيب السؤال كما ذكره غيره لم قلتم ان الخمس ليس له
سبب مقصود ولم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له ثم الجواب الذي
ذكره يحتاج الى تكملة وتقريره لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا لان الجهاد

انما شرع لاعلاء كلمة الله تعالى ودفع شوكة المشركين فلما ثبت ان الجهاد شرع
لهذا المعنى يكون حصول خمس الغنيمة ثابتا ضمنا فلا يكون سبب الجهاد سببا لوجوبها
قصدا فان قلت سلمنا هذا ولكن لم لا يجوز ان يكون نفس الغنيمة او نفس
المعدن سببا للخمس قصدا اذ الاضافة دليل السببية قلت يلزم ان يكون
كل الشيء متقدما على جزئه وهو فاسد لان كل الشيء متأخر عن جزئه وجودا وعدما
لانه ما لم يوجد الجزء لا يوجد الكل
اما وجودا فظاهر واما عدما فظاهر ايضا لانه ما لم ينتف الجزء لا ينتفي الكل و
بيان الملازمة اسم لمال مأخوذ قهرا لاعلاء كلمة الله تعالى وخمسها جزؤها فلو كانت
الغنيمة سببا للخمس يلزم ان يكون الكل متقدما على جزئه لان سبب الشيء سابق
سابق عليه والامر على هذا في المعدن فان قلت ثبت بمجموع ما ذكرتم ان الخمس
حق ثابت بنفسه بلا سبب مقصود موجب على العبد ابتداء ولكن لم قلتم انه
حق الله تعالى خالصا قلت انما قلنا انه حق الله تعالى للنقل والعقل اما الاول
فلقوله تعالى قل الانفال لله واما الثاني فلانه حصل في ضمن الجهاد والجهاد حق
الله تعالى على ما بيناه وما حصل في ضمن حقه يكون حقه لان العبرة للمتضمن لا المتضمن
قوله كالدية وملك المبيع وملك النكاح والطلاق والعتاق والتدبير
والكتابة والوكالة والكفالة والمضاربة وغير ذلك قوله فالايمان اصله
التصديق والاقرار وهذا هو مذهب الفقهاء فهما ركنان له حتى لو صدق بقلبه
ولم يقر بلسانه بعد تمكنه منه لم يحكم باسلامه عندنا ولا عند الله تعالى ولو مات على
ذلك كان من اهل النار وعند المتكلمين ركنه التصديق والاقرار شرط لاجراء
الاحكام ثم الاقرار عند الفقهاء قد صار اصلا مستقلا لوجود حقيقة الايمان

خلفا عن مجموع التصديق والاقرار وعند المتكلمين عن التصديق فقط في حق
احكام الدنيا من ثبوت العصمة وحل المناكحة وقبول الشهادة واهلية الامامة
وغيرها من الاحكام التي يكتفى في صحتها من قامت به بمجرد وجود الاقرار منه و
ان عدم منه التصديق في نفس الامر بدليل قيام السيف على رأسه حتى لو تكلم
بكلمة الكفر بعد زوال الاكراه كان مرتدا ولا يخفى حسن صنيع المص حتى اشار
الى كل من مذهب الفقهاء والمتكلمين في حقيقة الايمان بالطف اشارة
وحاصله ان الخلفية قد وقعت باحد الركنين عن مجموعهما وعند المتكلمين بالشرط
عن الركن قوله ثم اذا احد الابوين الاصح الاقرار ان يأتي كل واحد به
بنفسه ثم جعل اداء احد الابوين الاقرار باللسان في حق ولدهما الصغير و
المجنون والمعتوه خلفا عن اداء كل منهم الايمان بنفسه لقصور عقله وعجزه
عن الاداء بنفسه حتى صار مسلما تبعا لمن اسلم منهما حتى لو مات غسل وصلى عليه
ودفن في مقابر المسلمين ثم ان فقدت تبعية احد الابوين لعدم اسلامهما
صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الصغير لاحد الابوين في اثبات الاسلام
له واجراء احكامه عليه حتى لو سبي كل من الصغير والمجنون والمعتوه واخرج
الى دار الاسلام وحده حكم باسلامه ثم ان فقدت تبعية الدار وقسمت الغنيمة في
دار الحرب ووقع الصغير ومن في حكمه في سهم غاز من المسلمين صارت تبعية
الغانم خلفا عن تبعية احد الابوين حتى يحكم باسلام الصبي تبعا لاسلام من
وقع في سهمه من المسلمين واعلم ان كلا من تبعية الدار والغانم واداء احد
الابوين خلف عن اداء الصغير بنفسه احد الابوين واداء الابوين خلف عنه

اداء الصغير بنفسه ولان تبعية الغانم خلف عن تبعية الدار وتبعية الدار خلف
عن اداء احد الابوين واداء احد الابوين خلف عن اداء الصغير لئلا يلزم ان
يكون للخلف خلف فيكون الخلف خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون
الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه هذا اذا لم يكن الصغير عاقلا او كان
ولكن لم يؤده بنفسه اما اذا كان عاقلا واداه بنفسه فلا عبرة بتبعية احد
الابوين وانما يكون العبرة لايمانه بنفسه لسقوط حكم البدل عند وجود الاصل
حتى لو اسلم احد الابوين ثم اسلم الصغير بنفسه ثم ارتد والعياذ بالله تعالى
من اسلم منهما لا يصير الصغير مرتدا بارتداده بل يبقى مسلما باسلام نفسه
ولو اسلم وابواه كافران صح اسلامه مع وجود ادائه لا يعتبر تبعية شيء
ومع تبعية احد الابوين لا يعتبر تبعية الدار ولا تبعية السابي حتى لو سبي مع
احد ابويه لا يصير مسلما بتبعية الدار حتى يقر بالاسلام لان تبعية احدهما
اقوى من تبعية الدار وتبعية الدار اقوى من تبعية السابي حتى لو سبي ذمي
صغيرا حربيا وادخله دار الاسلام صار الصغير مسلما ووجب تخليصه منه و
اجريت عليه احكام الاسلام اذ لا عبرة للاضعف مع وجود الاقوى قوله
وكذلك اي كالتصديق والاقرار فانهما اصلان والباقي خلف عنهما في
هذا المحل حزازة فان المص رح قد ذكر ان الاقرار صار خلفا عن التصديق
كما بينا فكان المناسب ان يقول وكذلك اي كالمذكور في مسئلة الايمان
من الاصالة والخلفية ليشمل خلفية الاقرار قوله لان الضروري يقدر
بقدر الضرورة فاذا انتفت الضرورة بالفراغ عنها امتنع اداء فرض

اخر بل يجب عليه تجديد تيمم ثان لما يريد اداؤه من النوايض ولهذا امتنع جوازه
قبل الوقت لعدم تحقق الضرورة وامتنع جوازه قبل طلب الماء لعدم تحقق
الضرورة فيه ايضا والاحكام عندنا في ذلك كله بعكس ذلك **قوله** لكن الخلافية
لقائل ان يقول قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا اسيق
لوجوب الوضوء والانتقال الى التيمم عند عدم الماء فهو ثابت بالعبارة وكل
واحد من الوضوء والماء والتراب مدلول عليه باشارته وليس جعل التيمم خلفا
عن الوضوء اولى من جعل التراب خلفا عن الماء ولا عكس لعدم المرجح والجواب
انه لما كان كذلك كان مجملا في بيان للخلفية فلحقه البيان بقوله عليه الصلوة
والسلام الصعيد طهور المسلم ما لم يجد الماء عشر سنين رواه ابو داود
قوله ويبتني عليه اي على الخلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضئين
فان من قال بوقوع الخلفية بين الطهرين قال بها وهو مذهب ابن عباس
لان التراب لما كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان استعماله عنده
مفيدا للطهارة كالماء فوجد شرط الصلوة في حق كل منهما بكماله فجاز بناء
احدهما على الآخر كما جاز في الماسح والغاسل لكون الخف بدلا عن الرجل
في قبول الحدث لا لكون المسح خلفا عن الغسل فكان المسح على الخف اصلا كالمسح
على الرأس فكان طهارة الماسح اصلية غير منقولة الى بدل فكذا هذا ومن قال
بوقوع الخلفية بين الفعلين لم يقل بها وهو قول على رض لانه لما كان التيمم خلفا
عن الوضوء كان صاحب الاصل اقوى وبناء القوي على الضعيف لا يجوز كما لا
لمن يركع ويسجد بناء صلاته على صلاة من يومي بهما وذكر زفر مع محمد خلافا

ذكر في الاسرار وعامة الكتب من جواز الاقتداء عند زفر فلعل المص ظفر برواية
عنه كقول محمد يوافق ما ذكره الاسبيجاني في شرح المبسوط لكن المذكور في عامة
الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ الماء فلعل
الجواز رواية عنه **واعلم** ان صاحب المختلف جعل التيمم خلفا عن الوضوء وعندهما الصعيد
حيث قال في سياق دليلهما والتيمم خلف عن الوضوء وقيام الخلف كقيام الاصل
ولو كان الاصل قائما جاز الاقتداء فههنا كذلك انتهى **قيل** هذا التقرير لا دلالة
يلزم من كون التيمم خلفا عن الوضوء عدم جواز اقتداء المتوضي بالمتيمم
لان الشيء اذا كان خلفا عن شيء قائما مقامه ينظر الى وصف الاصل حتى يكون
عاملا عمل الاصل **وقد** علل في الايضاح لمحمد في هذه المسئلة بان التيمم طهارة ضرورية
وعللهما بانها مطلقة وهو مناف لما قلنا انها مطلقة عند اصحابنا والتحقيق
ان هذا البحث له ثلث موارد في الفقه **اولها** باب التيمم في البحث مع الشافعي
في جواز الفرائض المقصودة بتيمم واحد عندنا له وهو مبني على ان التيمم طهارة
مطلقة او لا فقال انها ضرورية ثبتت ضرورة اداء المكتوبة **فيتقدر** بقدرها
فاتفق المشايخ جوابه على انها مطلقة تعمل عمل الماء ما بقي شرطه **ثانيها** باب
الامامة في اقتداء المتوضي بالمتيمم **فافترقوا** فيها فقال محمد هي ضرورية فلا يجوز
اقتداء المتوضي به وقالا مطلقة فيجوز **ثالثها** باب الرجعة فافترقوا ايضا الا
انهم عكسوا كلمتهم فقال محمد هي مطلقة وقالا ضرورية فتراءى لمحمد وجهان من
المناقضة احدهما قوله في باب الامامة انها ضرورية وقال في باب الرجعة انها
مطلقة ولهما وجه من المناقضة وهو قولهما في باب التيمم والامامة مطلقة وفي

باب الرجعة ضرورية فاجاب بعض المحققين بان في التيمم جهة الاطلاق وجهة
الضرورة فمعنى الاطلاق انه يزيل الحدث مطلقا كالماء الى غاية احد الامرين من
وجود الحدث او الماء ومعنى الضرورة ان شرعيته ضرورة اداء المكتوبات
عند عدم الماء اكراما لهذا النبي الكريم صلى الله تعالى عليه وسلم وامته وهذا الاخير
بمعنى الاطلاق اذ حاصله بيان سبب شرعيته ولما شرع لبيان الضرورة ولحاجة
شرع كما شرع استعمال الماء وانما يفيد ضعفه وانحطاطه عن التطهير بالماء
اذا علمت هذا فقولهم مع الشافعي انها طهارة مطلقة اي يزيل به الحدث
ويستباح به كل ما يستباح بالماء على الوجه الذي يستباح به لينتفي به قصر الصحة
على فرض واحد لا ينافي قولهم انها ضرورية لما سمعت فمن قال في موضع انها مطلقة
وفي اخر انها ضرورية لم يناقض اصلا فما وجه تخصيص محمد انه رأى وجوب الاحتياط
في الموضعين فان الاحتياط في اقتداء المتوضي بالمتيمم ان لا يصح ولا يعلل ذلك
الا بجهة الضرورة وفي الرجعة الاحتياط في انقطاعها ولا يعلل الا بجهة الاطلاق
فاعتبرهما وهما لما عكسا الحكم في الموضعين لم يكن بد من عكس الشيء فيهما بد
وهذا قولهما في الاقتداء احسن من قول محمد وقول محمد في الرجعة احسن من قولهما لان
الضعف الكائن في طهارة التيمم لم يظهر قط له اثر في شيء من الاحكام عندنا
فعلمنا انه شيء له قوة في نفسه فيجوز اقتداء المتوضي به **قوله** والخلافة لا تثبت
الا بالنص اي بعبارته او دلالته واشارته او اقتضائه الى غير ذلك من الادلة
السمعية دون الراي كما ان الاصل لا يثبت الا بذلك ففي الحصر على الاول
نظر **قوله** وشرطها اي لا بد في ثبوت الخلفية من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا

للاصل وبالعجز عنه ينتقل الى الخلف مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان
حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم ونوقض هذا الاصل
بوجوب قضاء الصوم على الحايض مع عدم شرعية الاصل في حقها واجيب بان
قضاء الصوم على الحايض ثبت بالنص على خلاف القياس والفقه في ذلك ان اشتراط الطهارة
عن الحيض في الصوم بخلاف القياس فصار كان الاصل محتمل في وجه دون وجه
فيؤثر اشتراطها في الاداء دون القضاء **قوله** ويظهر هذا اي اثر هذا الشرط في يمين
الغموس هي ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمن الماضي **قوله**
فاربعة وهي السبب والعلة والشرط والعلامة والحصر استقرائي وقيل في وجه
الحصر ان ما يتعلق به الحكم لا يخلو اما ان يكون مؤثرا في وجوده اولا الاول العلة و
الثاني اما ان يكون وسيلة اليه اولا فالاول السبب والثاني اما ان يوجد
الحكم عنده اولا الاول الشرط والثاني العلامة وانما قدم السبب لتقدمه وجودا
على هذه الثلاثة ثم العلة لكونها مؤثرة فان قلت كان من حق الشرط ان يقدم
على العلة لان علها مشروط بوجوده قلت لان العلة هي المؤثرة والمقصود هو
التأثير فقدمت لذلك وفيه شيء لانه على هذا وجب تقديمها على السبب و
اجيب بان السبب قد يكون مكملا للعلة وهي صفة له على ما يأتي وهو مقدم
وجودا مع وجود هذا التأثير مقدم عليها وقدم الشرط على العلامة ولم يعكس
لنوع تعلق بالحكم ولا يخفى ان تقديم السبب والعلة والشرط والعلامة انما هو
بانقسام ما يطلق عليه اسم السبب والعلة والشرط والعلامة لا باعتبار حقيقتها
والا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره ولذا ذكر المص السبب اولا مطلقا في

قيد الحقيقي عند ذكر الاربعة ثم قيده بالحقيقي حين اراد تعريفه **قوله** خرج بهذا
القيد العلامة فان قلت قوله ما يكون طريقا لذلك الحكم جنس يدخل تحته السبب
الحقيقي والمجازي والعلة والشرط كما ذكره بعض الشراح وذكر الجنس في الحد انما
هو لبيان اصل الذات وتعيين جنسه من بين الاجناس لا للاحتراز عن شيء
فكيف يحترز به قلت ذلك في التعريف الحقيقي وهذا تعريف لفظي ولا نعد ورفيه على ان
الفقهاء لا يلتفتون الى اصطلاحات اهل المنطق في الحدود وانما ذكروا التعريفات
يوقف بها على المراد ولهذا تراهم يطلقون الجنس على كل لفظ عام سواء كان منطقيا او لا
قوله خرج به الشرط قال بعض الشارحين احترز المص بقوله ولا وجود عن العلة
والشرط وفيه نظر لانه وقع الاحتراز عن العلة بما قبله فوقوع الاحتراز عنها ثانيا مستدرك
لا فائدة فيه **قوله** ولكن تتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب بيان
وايضاح لخلوه عن معنى العلية وليس من تمام التعريف وقد جعله بعض الشراح
من تمام التعريف وقال المراد من السبب في قوله لا تضاف الى السبب المعنى
اللغوي وهو الطريق فلا يلزم الدور ولا تعريف الشيء بنفسه **قوله** كدلالة
انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله مثال السبب الحقيقي وكذا اذا حل قيد عبد غيره
فابق او فتح باب اصطبل غيره او فتح باب قفص غيره فطار طيره او دفع السكين
الى الصبي ليمسكه فوجأ بها نفسه او اخذ صبيا حرا من يد وليه فمات في يده لمرض
او قال للصبي ارق هذه الشجرة او انفض ثمرتها لتاكل انت او لناكل نحن فصعد
فسقط فانه لا ضمان في هذه المسائل كلها لاعتراض العلة على السبب بخلاف ما
لو قال للصبي اصعد وانفض الثمرة لاكلها او قربه الى ارض مسبعة او نحوه او حمله

او وضعه على دابة فسقط فهلك حيث يضمن في ذلك كله لعدم طرو العلة بالمعونة السببية
(وهي واقفة او حين سارت بنفسها)
فلو ساق الصبي الدابة بنفسه بعد ما حمله عليها فسقط فعطب سقط الضمان
لطرو العلة على السبب **قوله** اذا سعى انسان لظالم الخ ذكر صدر الاسلام
في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في اخذ مال اخر بغير حق بعض
مشايخنا يفتون بان الساعي يضمن وبعضهم قال بان كان السلطان معروفا
بالظلم واخذ مال من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا لا يضمن
ولكن نحن لا نفتي به لانه خلاف اصول اصحابنا رح **قوله** ودلالة المحرم جناية
اورد بان الاجنبي التزم بالاسلام ان لا يدل السارق على مال اخر وقد ترك
بالدلالة فلا يضمن واجيب بان الالتزام بعقد الاسلام انما مع العبد فيها وجب
ذلك الاثم وفي الوديعة والاحرام وضع الامن والحفظ قصدا او الدلالة تنافيهما
قوله المراد من اليمين بالطلاق والعتاق الخ المراد به الصيغ الدالة على تعليق
الطلاق والعتاق نحو ان دخلت الدار فانت طالق او فعبده حر بالنسبة
الى الجزاء وكذا النذر المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فلله علي كذا فانه
قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق
والعتاق ولزوم النذر لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضي
اليه بان لا يتحقق المعلق عليه ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هو قبل وجود
المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير تلك الاسباب عللا حقيقية
لثبوتها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك
وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة

حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة فان قلت لم خص هذا القسم بتسميته مجازا
مع ان ما فيه معنى العلة سببا مجازيا ايضا قلت لانه خال عن معنى الافضاء
الى الحكم في الحال بخلاف ما فيه من معنى العلة اعني الافضاء مع زيادة التاثير فكان خروجه
عن حقيقة السببية لاشتماله على امر زايد عليها فكان اولى بالتصريح فيه بالمجازية
والعلاقة انه بدل السببية عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في الحال لا يصير
سببا حقيقيا بل مجازا كما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان
يقال العلاقة هي مشابهة السبب من حيث انه له نوع افضاء الى الحكم في الجملة
ولو بعد حين قوله لا تجب الكفارة ولا يترك الجزاء لف ونشر مرتب والكفارة
لليمين والجزاء في المعلق بالشرط فان قلت ان الشافعي يتمسك بالحديث
وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا طلاق قبل النكاح قلت لا تمسك له به لان
تعليق الطلاق ليس بطلاق بالاجماع وانما يكون طلاقا عند وجود الشرط
والشرط في صورة النزاع هو النكاح فيوجد الطلاق عنده لا قبله فلا يكون
الحديث حجة له فان قلت وربما يتمسك ويقول هذا الشخص لا يملك التنجيز بالاتفاق
فلا يملك التعليق قلت الملازمة ممنوعة فان الرجل اذا قال لامرأته الحائض ان دخلت
الدار فانت طالق يقع الطلاق سنيا مع انه لا يملك تنجيز السني في الحائض وكذا
اذا قال لجاريته اذا ولدت ولدا فهو حر مع انه لا يملك تنجيز العتق في الحال قوله لكنه
اي المعلق في اختلف الشارحون في مرجع هذا الضمير فقال بعضهم المراد به التعليق
وهو اختيار صاحب المنتخب فان الدليلين من الجانبين يصح بالنسبة الى التعليق
لا المعلق هو انت طالق وقال صاحب الكشف المراد منه المعلق كما ذكره الشارح

لان احتمال السببية عند وجود الشرط للمعلق لا للتعليق اذ لا يبقى وجود الشرط ح
وهذا اوضح فيكون المراد بالتعليق المعلق وفيه نظر لان فيه تخصيص بعض
افراد هذا المجاز منه لشبهه الحقيقة فلا مخصص والصحيح ان يرجع الضمير الى القسم
باسره ليشمل اليمين لا التعليق وحده ولا المعلق وتخصيص فائدة الخلاف ببعض
الافراد ولا تنافي اجراء القاعدة على عمومها وهو المعلق قوله حتى يبطل التنجيز
التعليق التعليق توقيف الحكم على امر والتنجيز ارساله من غير اي نفذه واصله
التعجيل يعني ثمرة الخلاف تظهر في ان التنجيز بالثلاث هل يبطل التعليق او لا فعندنا
يبطل وعنده لا وانما قيدوا التنجيز بالثلاث لظهور ثمرة الخلاف لانه لو طلقها ثنتين
ثم عادت اليه بعد التزوج فدخلت الدار تطلق ثلاثا اتفاقا كذا في الحقايق
وغيره وفي الهداية خلاف هذا حيث قال لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
ثنتين وتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول فدخلت الدار طلقت
ثلاثا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر هي طالق بما بقي قال الشيخ
كمال الدين بن الهمام هذه الصورة الاتفاق فيها على وقوع الثلاث اما عند محمد
وزفر فلان الواقع واحدة بها وتكميل الثلاث واما عندهما فالثلاث المعلقة
بواسطة ملكه لتبيين بالهدم مع الواحدة الباقية وعلى هذا يحمل ما في الحقايق
وغيره فيكون الثلاث واقعة عندهما بالدخول وعند محمد وزفر كمال الثلث بالدخول
وهي الواحدة الباقية وح لا منافاة بين كلام صاحب الهداية وغيره لكن هذا
خلاف الظاهر اذ الظاهر من كلام الحقايق ان الثلاث يقع دفعة بواسطة الدخول
اتفاقا وليس كذلك لما علمت فافهم قوله وهو يمين اي المعلق بالشرط

يمين في الحال فلا يتوقف صحته على وجود المحل كاليمين بما بعده ولهذا لو حلف لا يحلف فعلق
الطلاق بالشرط يحنث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث **قوله**
ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال واذا كان ابتداء
التعليق بدون المحل صحيحا كان بقاء بدونه صحيحا بالطريق الاولى لان البقاء اسهل
من الابتداء ومما يدل على ان زوال الملك لا يبطل التعليق ولو ابانها بطلقة او طلقتين
وانقضت عدتها ثم تزوجها فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق بالاتفاق فعلم
ان اليمين لا يبطل بزوال الملك فان قلت لم اشترط الملك او الاضافة اليه
في الابتداء دون البقاء مع ان ما يرجع الى المحلية فالابتداء والبقاء فيه سواء
قلت ليظهر فائدة اليمين وذلك بقيام الملك او الاضافة اليه حال وجود الشرط
فانه حال الاضافة الى الملك يكون الجزاء واقعا لا محالة وحال قيام الملك يكون
غالب الوجود اذ المقصود منها تحقق البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد ان يكون
الجزاء غالب الوجود او متحققا عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر
فاشترط الملك او الاضافة اليه في حال التعليق ليكون الجزاء متحقق الوجود او
غالبه عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر
فائدة اليمين بخلاف ما اذا لم يملك ولا سببه بان قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت
طالق لم يصح هذا التعليق لعدم الفائدة اذ الجزاء لا يكون متحققا ولا غالب الوجود
فلا ينعقد يمينا لعدم فائدته لانعدام المعرض اليه وهو الحمل على الفعل او المنع
لا يقال لو قال لامرأته اذا حضت فانت طالق يمين وليس فيه هذه الفائدة والبر
لا يحصل غالبا لانا نقول العبرة للغالب لا للنادر **قوله** ولو لم يكن لها ثبوت بوجه

لما صحت هذه الاحكام لان التدبير والكفالة لا يصح الا بالعين القائم في الحال
ولا يصح الابراء عن العين فكذلك هنا لما كان البر مضمونا في الحال بالطلاق
ثبت للتعليق شبهة التطليق وشبهة الشيء لا تثبت في غير محله كما في الحقيقة
لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في
غير المحل فاذا فات المحل وهو ملك المتعة بتنجيز الثلاث بعد تعليقها بطل
التعليق لبطلان ما قام به من شبهة السبب لفوات محله وهو ملك المتعة القائم
حالة التعليق وانما لم يبطل بزوال الملك لان طلاقها ما دون الثلث لقيام
المحل من وجه بامكان الرجوع اليها هذا ما ذكره الشارحون في الاغناء بتوجيه
هذه المسألة وهو ظاهر لكن ما قالوه من مسئلة الابراء عن الضمان يخالف ما
ذكره صدر الاسلام ابو اليسر البزدوي في مبسوطه في باب الصلح في الغصب
فانه يدل على ان الابراء عن المغصوب حال قيامه لا يصح وصرح بذلك في غصب
النوازل وكذا ما قالوه من ان الرهن والكفالة لا يصحان في العين المغصوبة
فيه نظر فانه قد صرح في شرح الطحاوي وشرح ابي نصر البغدادي بجواز الرهن
والكفالة بالمغصوب وذكر في الجامع الكبير ان الكفالة تصح بالافعال المضمونة
كما تصح بالاعيان فدل ما ذكرنا على ان مجرد الكفالة والرهن لم يدل على الدين لانه
كما يصح في الدين يصح في العين المضمونة بنفسها **قوله** قيل فيه شيء لان القاضي
اذا فسق انعزل ويصح تولية الفاسق ابتداء فلم يكن البقاء اسهل من الابتداء فقيل
قوله لان ذلك شرط اي وهو النكاح الذي يتعلق به الطلاق في حكم العلل
فضلا عن ان يكون خاليا عن حقيقة السببية لان النكاح علة لملك الطلاق

لانه مستفاد منه فكان النكاح بمنزلة علة العلة الطلاق وتعليق الحكم بحقيقة علة و
يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر او قال
لامرأته ان طلقتك فانت طالق ونوى به العتق او الطلاق الذي يوجب هذا التعليق
كان باطلا واعترض بان ملك الطلاق اذا كان يستفاد بالنكاح لم يلزم ان
يكون النكاح بمنزلة علة العلة مع جواز التخلف عنه بل هو علة لملك الطلاق لا للطلاق
على ان النكاح اذا كان بمنزلة علة العلة لم يلزم ان يكون له شبهة العلة والجواب انا
سلمنا ان النكاح علة لملك الطلاق وتخلف الحكم عن العلة شرط فيما دون علة العلة
ولئن سلمنا انه شرط فيها ايضا فلا نم التخلف هٰهنا لان صحة التخلف لا تتخلف
عن النكاح لكن لا يشتبه على احد ان ملك الطلاق علة لصحة التصرف فيه تنجيزا او تعليقا
كان النكاح علة العلة للطلاق وعلة العلة لها حكم العلة بل هي اقرب الى العلة لما له
شبه بها الا ترى انهم فسروا الشبهة بما يشبه الثابت وليس بثابت والنكاح يشبه
العلة من حيث ان الطلاق لا يتصور بدونه ولكنه ليس بعلة حقيقة لتوسط امر اخر
بينه وبين الطلاق وتخلفه عنه فصح ان يقال له شبهة العلة **قوله** توضيحه الخ
اي توضيح هذه المعارضة ان اصل التعليق يوجب شبهة وقوع الجزاء المقتضية
للمحلية والشبهة تقتضي المحلية والتعليق يشترط في معنى العلية تقتضي عدم ثبوتها
لامتناع ثبوت الشيء قبل علته فامتنع ثبوتها بمعارضته فلا يشترط الى المحل الى زوال
المعنى الموجب وهو شبهة التعريض وقيل لما تعارض موجبا مطلق التعليق و
التعليق يشترط في معنى العلة رجحنا جانب التعليق المقيد على جانب مطلق
التعليق لانه من معمل العلة معمل العلة علة العلة وشبهة العلة ليست بعلة فيكون

ترجيح جانب العلة اولى واذا لم يشترط قيام محل الجزاء لزوال موجبه بقي التعليق
مجردا عن الشبهة السابقة علة ومحله ذمة الحالف لانه يمين محضة فيبقى ببقائها هذا
ما حاوله في هذا المقام واعترض بانا لا نم ان التعليق بما يشبه العلة يبطل الايجاب
كما في حقيقة العلة فان العلة انما تبطل لحصول وجود الحكم بالعلة وهنا ليس كذلك
وايضا لو بطل الايجاب كيف يتحقق التعليق اذ التعليق انشاء الايجاب على تقدير
وجود الشرط فلا حاجة الى التكلفات بل يكفي في الجواب ان يقال ان التعليق
هو ايقاع المعلق على تقدير تحقق الشرط والمحل انما يجب وقت اعتبار الايقاع
وصيرورته موثرا وهو وقت تحقق الشرط في التعليق بالملك بخلاف ما بعد الثلث
فان المحل غير ثابت اصلا فيكون الايقاع على تقدير الشرط باطلا وهذا كما يبطل به
احتجاج زفر فهو حجة ساطعة في ان التنجيز يبطل التعليق فلا حاجة الى التكلفات السابقة
واجيب بانا لا ندعي ان التعليق بما يشبه العلة يبطل الايجاب بل نقول انه يبطل
لشبهة الوقوع التي ذكرناها فكان التعليق بطلا في حق الشبهة فالتعليق بالشبهة
يؤثر في الشبهة بالابطال لا في الحقيقة **قوله** وهو من اقسام العلل وان تاخر
حكمه بواسطة الاضافة على ما يجيء تحقيقه فلا يكون تسميته سببا بطريق الحقيقة
بل بطريق المجاز واعلم ان المعتبر في تعدد هذه الاقسام انما هو اختلاف الجهات
والاعتبارات وان اتحدت بحسب الذات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى تربيع القسمة
وبعضهم الى تثليثها **قوله** وسبيله شبهة العلة اي مثل بعض الشراح هذا السبب
نحو السبب في الطريق لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة وانما العلة نقل الماشي
والماشي سبب محض ولكن النقل امر جبلي ليس باختيار الواقع ولا تعدي

في المشي لانه مباح فلا يمكن اضافة الحكم اليها فاضيف الى الحصر لما فيه من تعدي
العلة من حيث ان العلة لا تعمل الا به وفي اثبات هذا القسم والتمثيل له بهذا
المثال نظر سيأتي في بحث الشرط ان شاء الله تعالى قوله وهي مأخوذة اي العلة
في اللغة عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حاله ومنه سمي المرض علة لانه بحلوله يتغير
حال البدن من القوة الى الضعف واورد بان الشخص اذا ولد مريضا يسمى عليلا
باعتبار الاصل اذ الاصل في المولود الصحة قوله ابتداء احترز به عن السبب
العلامة وعلة العلة وساير التعليقات وقيل احترز بالقيد الاول عن السبب والشرط
وعلة العلة وبالثاني عن التعليقات فانها لا تجب بها الحكم ابتداء بل بطريق العلامة
بل او وجد الشرط وقيل قوله يضاف اليه وجوب الحكم جنس يشمل المحدود وغيره و
قوله ابتداء خرج عنه السبب والشرط وعلة العلة والعلامة ولكل وجهة لكن صنيع
الشارح احسن فتأمل واعلم ان علل الشرع غير موجبة للاحكام بذاتها بل الموجب هو
الله تعالى لكن ايجابه لما كان غائبا عنا نسب الوجوب اليها فصارت موجبة في حق
العباد وجعل الشارع اياها كذلك وفي حق صاحب الشرع هي علامة خالصة
قوله والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالقدر والجنس قوله وهو سبعة
اقسام تذكير الضمير باعتبار ما يطلق عليه اسم العلة وبهذا سقط ما قيل هذا القسم
ينقسم بالقسمة العقلية الى سبعة اقسام اسقط العلة يعني ما يطلق عليه والاكمل
ان يجعل المقسم ما يصدق عليه العلة لان عود الضمير الى المعرف باباه تم لان التعريف
المذكور لا يتناول الا القسم الاول وهو العلة الحقيقية الا ان لفظ العلة لما كان
يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على اختاره فخر الاسلام فالاولى

هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية والباصرة
وغيرهما وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلل الشرعية ثلاثة امور الاضافة
والتأثير والترتيب فاذا انتفت ترتيبها انتفت العلية اصلا واذا ثبت
جملتها حصل القسم الاول وهو العلة الحقيقية وبانتفاء وصف منها يحصل
ثلاثة اقسام وبانتفاء وصفين يحصل ثلاثة اخر فهي اذن سبعة اقسام وانما
لم نذكره لان المراد بالوصف الذي هو شبه الاسباب هو العلة معنى لانه جزء
العلة وانما لم يتعرض للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو
الشرط الذي يشبه العلل قوله ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما
بانها التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع للكفارة
بل للبر فلا يكون من هذا القبيل واجيب بان وان كانت موضوعة للبر لكنها
يصير علة مؤثرة في وجوب الكفارة عند الحنث بطريق الانقلاب وفيه نظر
لان هذا انما يمشي على قاعدة الشافعي كما عرفت اما عندنا فلا لانا قد بينا
ان اليمين لا تصير علة للكفارة عند الحنث لانها تعقد للبر وهو مانع من الحنث
لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء
علة لثبوته لان علة المشروط علة لشرطه وانما علتها الحنث قوله كالبيع
بشرط الخيار الخ وكذا قوله والبيع الموقوف الخ الدليل على ان كل واحد من
البيعين علة لا سبب ان المانع وهو حق المالك او الخيار اذا زال بالاجازة
في البيع الموقوف او باسقاط من له الخيار او بمضي المدة في البيع بشرط
الخيار يثبت الحكم اي الملك للمشتري مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشتري

بزوايده المتصلة والمنفصلة جميعا ولو كان سببا لم يكن كذلك لان المسبب
يثبت مقصود الاستناد الى وقت وجود السبب فلا يتوهم بتأخر الحكم عنه
انه سبب لا علة لان العلة قد يتأخر عن حكمها لمانع لا يستقيم لانه يؤدي الى القول
بتخصيص والمص ممن ينكره واجيب بانه انما هو في العلة الحقيقية والبيع بشرط
الخيار ليس بعلة حقيقية لتخلف الحكم عنها فلا يكون هذا تخصيصا ورد بانه يلزم
ان لا يتصور التخصيص اصلا مع قيام العلة الحقيقية لان الحكم اذا تخلف عنها لم تكن
علة حقيقية فيرتفع الخلاف والامر بخلافه واجيب عن اصل الاشكال بان الخلاف
في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي
احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقيل الجواب الحق ان يقال ان الحكم قد يتخلف
عن صورة العلة لمانع ولكن لا يسمى ذلك تخصيصا عندنا بل يقال عدم الحكم
لعدم العلة لا لمانع مع وجودها وهذا بحث لفظي كما تقدم بيانه لكن لذلك
القائل ان يقول قد فرقتم بين الطلاق المعلق بالشرط وبين البيع بشرط
الخيار فجعلتم المعلق بالشرط علة وانما يصير علة عند وجود الشرط لان الشرط
كان مانعا عن انعقاد العلة فاذا زال انعقدت علة تاما قبل وجود الشرط فهو
سبب مجازي كما مر والبيع بشرط الخيار علة في الحال مع تخلف الحكم عنه ثم جعلتم
تخلف الحكم دليل عدم العلة لعدم تمامها بوجود المانع وهذا ليس الا تناقضا
ولم لا يجعل البيع بشرط الخيار من قبيل المعلق بالشرط سببا فتنبه لذلك
قوله فلانه علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتأثيره في ذلك
الحكم لكنه يشبه الاسباب من حيث ان الاضافة التقديرية توجب شبهة السببية

فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا يثبت الحكم في الوقت المضاف اليه مقتصرا لا مستندا
الى اول الايجاب فان قلت لما كان علة تشبه السبب وجب ان يجعل من القسم الرابع دون
الثالث قلت انما جعله من هذا القسم اتباعا لشمس الائمة السرخسي فانه قال
قد جعل بعض مشايخنا الايجاب المضاف الى وقت من القسم الرابع لكن الاصح
عندي انه من القسم الثالث فانه علة اسما ومعنى لا حكما ولهذا قلنا انه لو نذر ان
يتصدق بدرهم غدا فتصدق به قبل مجيء الغد وقع عن المنذور خلافا لزفر ولو كان
من القسم الرابع لتأخر حكم جوازه عن المنذور الى مجيء الغد وكذلك اذا اوجب
على نفسه صوما او صلاة في وقت يجوز تعجيله قبل مجيء ذلك الوقت عند ابي
وابي يوسف خلافا لمحمد وزفر لوجود العلة اسما ومعنى لا يقال يرد على هذا عدم
صحة تعجيل الصلوة على وقتها والصوم على وقته مع ان ايجاب الله تعالى ازلي سابق
غير مضاف الى وقت لانا نقول لا نم ان الايجاب قبل دخول الوقت حاصل لانه لما
لم يدخل الوقت لا نعلم الايجاب السابق لان الوقت لا يصلح موجبا اذ الموجب
هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا جعل الاوقات اسبابا تيسيرا
على العباد واما ايجاب العبد فانه معلوم قبل الوقت واعترض بان الطلاق المضاف
او العتق قبل الوقت المضاف اليه يقع ابتداء ولا يكون المراد من الواقع ما هو
المضاف واجيب بانا لا نم انه لا يصح وهذا لانه بعد ما اضاف الطلاق او العتاق
الى وقت لو قال اوقعت ذلك الطلاق المضاف او العتق المضاف هل يصح ام لا
فان قلت لا فقد عاندت فيهتك وان قلت نعم فقد افسدت قولك ووقفت فيما
ابيت وفيه نظر اذ لا شك انه اذا قال عجلت الطلاق المضاف ان الطلاق يقع لكن

هل هو ذاك الطلاق المضاف ام غيره حتى اذا جاء الغد تطلق ايضا لوجود المضاف اليه
ليس في الجواب ما يدل عليه والظاهر وقوع الطلاق ايضا في الغد وهذا الان كلامه
وقع مستقيما مضافا وبعد ما صح مضافا الى الغد لا يكون تعيينه منجزا فيقع تطليقة
اخرى بمجيء الغد **قوله** ونصاب الزكوة اه قد يقال لم لا يجوز ان يكون النصاب
علة العلة وذلك لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها واجيب عنه بانه على هذا التقدير
لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود وفيه
نظر لانه ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط
امتداد ولما كان شبهة العلة في النصاب اصلا صح الاداء قبل تمام الحول خلافا
لمالك لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة لكن لا يكون المؤدي زكاة في
الحال خلافا للشافعي نظرا الى مشابهة السبب لعدم وصف العلة في الحال
فاذا تم الحول والنصاب كامل صار المؤدي زكاة لاستناد الوصف الى اول الحول
وهذا كما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام
الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء فان تم الحول والنصاب غير كامل كان
المؤدي تطوعا فان اداه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال لان القربة
قد تمت وان لم تتم زكاة وان كان قد دفعه الى الامام كان له ان يسترده اذ كان قائما
في يده فان قيل قد ذكر في التجنيس ومختصر الكرخي والاجناس اذا عجل الزكاة الى الفقير
فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله تعالى ثم تم الحول والنصاب كامل جاز
المؤدي عن الزكاة فلو صار المؤدي زكاة بعد الحول اشترطت اهلية المصرف عنده
كما شرط كمال النصاب قلنا قد ظهر مما ذكرنا ان المؤدي انما يصير زكاة عند تمام الحول

من حين الاداء لا مقتصرا عليه فيشترط اهلية المصرف عند الاداء لا عند تمام الحول
فكان استغناؤه واسترداده (ارتداده) قبل الحول وبعده سواء **قوله** كالثمر والثمن
فلا يكون علة حكما لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة الى وقت وجود
المنفعة وذلك لان العقد وان صح في الحال باضافته الى العين لكنه في حق ملك
المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة لتقدير
الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قول مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة
يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجارة
على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يستند الى
وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب لا في حق ملك المنفعة
بل العقد في حقها بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد واذا تحقق فيه معنى الاضافة
لما قلنا ثبت فيه شبهة السبب لكن اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد
يوجب عدم العلية في الحال لكن ما وجد من الايجاب والقبول مفض الى الحكم
بواسطة انعقاده عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب بخلاف البيع الموقوف
والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما يثبت في الحال لقيام المعقود عليه حال
العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب
فاسند الحكم فيهما الى زمان الايجاب **قوله** وعلة في حيز الاسباب هذا القسم يسمى
بعلة العلة وهو ان علة الحكم مضافة الى علة اخرى والحكم مضاف الى الاولى بواسطة
الثانية **قوله** كشراء القريب الخ اعلم ان العلة فيما تقدم تشبه الاسباب من جهة
تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة بخلاف شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي

فيشبه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصح فخر الاسلام بانه علة اسماً
ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وتبعه المص في ذلك وذهب بعضهم الى ان
الظاهر ان شراء القريب ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى و
حكما لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما
وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معاً في الامثلة السابقة
وصدق الاول فقط في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار وصدق الثاني
فقط في مثل شراء القريب **قوله** لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض حتى لو
وهب المريض جميع ماله من انسان وسلمه اليه ملكه في الحال لان العلة لم تتم
بوصفها فاذا اتصل بها الموت تمت العلة واستند الحكم الى اول وجوده حتى
يبطل وصيته بما زاد على الثلث واذا برئ نفذت تصرفاته لعدم تمام العلة
وهذا الشبه بالعلة اتم من شبه النصاب بها لان ما تراخى الحكم اليه هنا وهو
الموت حادث بالمرض فكان المرض بمثابة علة العلة وما تراخى اليه الحكم هناك
وهو النماء غير حادث به لا مر فان قلت ما معنى قولهم هذا الحكم ثبت بطريق
الاستناد وهذا ثبت بطريق التبيين وما الفرق بينهما قلت الثبوت بالاستناد
ان لا يكون الحكم ثابتا حقيقة وشرعا ثم يثبت ويرجع الى اول السبب والثبوت
بطريق التبيين ان يكون الحكم ثابتا حقيقة مع السبب لكنه خفي فيظهر بعد زمان
انه كان كذلك الا ترى ان حكم الاستناد يظهر في القائم دون الغايت حتى لو
ولدت المبيعة في ايام الخيار ومات الولد ثم سقط الخيار لا يظهر حكم الاستناد في
حق الهالك حتى لا ينقص بهلاكه شيء من الثمن بخلاف التبيين **قوله** اعلم ان هذا

القسم اما عايد الى حاصله انما جعل هذا قسما برأسه وان صدق ها العلة اسما ومعنى
لا حكما كالمرض مع العلة معنى وحكما ولا اسما كالتزكية لامكان وجوده بدونها
فهو اعم منها لكن من الاول من وجه لما بينا ومن الثاني مطلقا اذ كل علة معنى
فقط تشبه الاسباب ولا عكس بالمعنى اللغوي اي ليس كل علة معنى تشبه الاسباب
علة معنى فقط لوجود الاولى بدون الثانية في العلة اسما ومعنى لا حكما فمن ثم
عرفت ان قول الشارح لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما وامكن وجود كل
واحد منهما بدونه ليس بظاهر لانه يشير الى ان بينه وبين كل منهما عموم من وجه
وليس كذلك لما علمت وايضا قوله مثل شراء القريب فيه نظر فان الظاهر
لانه علة معنى لا اسما ولا حكما وليس كذلك لما ذكرنا قريبا من ان فخر الاسلام
اورد العلة اسما ومعنى لا حكما عدة امثلة منها شراء القريب ولم يصح فيه بذلك
وصح ايضا بانه علة تشبه الاسباب لقوة شبهها فكانه قرب من العلة اسما ومعنى
وحكما ومن ثم جعله بعضهم من هذا القسم وللقائل ان يقول لا نم ان التزكية
ايضا علة معنى فقط بل عدها بعضهم من امثلة العلة اسما ومعنى لوجود الاضافة
والتأثير لا حكما لتحقق التراخي على ان علة العلة يكون علة اسما لا محالة والتزكية
من هذا القبيل لما مر فكيف لا يكون علة اسما وقد يجاب بانه يجب فيما هو
علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به السرخسي وغيره والتزكية
لم توضع للقتل كما ان الشهادة لم توضع له ولهذا قلنا انها كعلة العلة لا علة
العلة حقيقة كما بيناه واما من جعلها علة اسما فبالنظر الى مجرد اضافة الحكم
اليها ولكن التحقيق ما قلناه **قوله** ووصف له شبهة العلة هذا هو العلة معنى

لوجود التأثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه
قوله كاحد وصفي العلة المركبة من جزئين مرتبين او غير مرتبين ويكون الجزء
الاول منهما فان العلة لما كانت بمجموع الجزئين لم يكن احدهما علة ولكن شبيه العلة
لوجود ركن العلة به وتأثيره في الحكم ولا اسما لعدم وجود معنى السببية فيه اذ الحكم غير
مضاف اليه ومعنى العلة معقول فيه ولا واسطة بينه وبين الحكم وفيه نظر اذ لا تأثير
لجزء العلة في جزء المعلول وانما المؤثر هو مجموع العلة في مجموع المعلول والظاهر ما
قاله الامام السرخسي انه سبب محض لان احد الجزئين طريق مفض الى المقصود
ولا تأثير له ما لم ينضم الجزء الاخر اليه ويمكن ان يجاب بانه ان لم يكن له تأثير في الجزء
ولكن له دخل في تأثير الكل والا لكان الاخير وحده هو العلة ولم يكن العلة ذات
جزئين مع المفروض خلافه قوله واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت بشبهة
العلة الخ ولقائل ان يقول لا نم ان حرمة النسيئة انما يثبت باحد وصفي علة الربوا
لان له شبهة العلة بل لكونه علة بانه ربوا النسيئة كما دل عليه الحديث والا لم يتوقف ثبوت
الحكم على اجزاء العلة قوله كاحد وصفي العلة يعني المركبة من وصفين مترتبين
في الوجود بعلة ذات وصفين قوله كما لو قال لامرأته الخ قد مثل الشارح لذلك
فيما بالقرابة والملك بالنسبة الى عتق القريب وفيه نظر اذ لا نم ان الملك علة
معنى وحكما لا اسما لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته امر ظاهر شايع في عبارة
القوم على ان الجزء الاول انما يصير موجبا بالآخر ثم الحكم يجب بالكل فيكون الجزء
الآخر كعلة العلة وقد علمت ان علة العلة يكون علة اسما وقد يجاب بانه يجب في
العلة اسما ان يكون موضوعا للحكم كما بيناه والملك لم يوضع في الشرع

للعتق

للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب واعلم ان اضافة الحكم الى
آخر الوصفين وجودا اختيار فخر الاسلام القاضي ابي زيد وشمس الائمة
السرخسي وذهب بعض اصحابنا الى ان الحكم يضاف اليهما لان العلة هي المجموع
فاذا اضيف الى آخر الوصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض العلة وبعض العلة ليس
بعلة فيلزم اضافة الحكم الى ما ليس بعلة وهو فاسد واجابوا عن مسئلة شراء القريب
بانه انما صار اعتاقا بالنص لا باعتبار اضافة الحكم الى آخر الوصفين وعن مسئلة
المعلق بالشرط بان اليمين انما يصير تطليقا عند تمام الشرط ولا بد ان يكون
الجزاء مملوكا للحالف عند انتقاض اليمين فاذا وجد آخر الوصفين في غير الملك
فالجزاء غير مملوك واذا وجد في الملك فهو مملوك قوله لان المؤثر في ثبوتها
ليس نفس السفر بل المشقة لكن لما كانت المشقة باطنية تتفاوت بتفاوت احوال
الناس فيها ولا يمكن الوقوف على حقيقتها اقيم السبب الظاهري وهو السفر
مقامها تيسيرا على العباد حتى يثبت الترخيص بنفس السفر قوله كالشرط الذي
سلم الخ او كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فانه يتصل
به الحكم من غير اضافة ولا تأثير قوله وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها
على الحكم لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ولا في مقارنة العلة
العقلية لمعلولها بالزمان وانما الخلاف في اقتران العلة الشرعية بالحكم فالمحققون
على انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة وذهب مشايخنا الى الفرق بين
العلة الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها دون العقلية ومشى عليه
صاحب الهداية في بعض المواضع ومنه لو دفع المزكي مائتي درهم فضاعا

بواحد فانه يجوز عند نا خلافا لزفر لان الغنى حكم الاداء فيعقبه لكنه يكره لتوجب
الغنى الذى هو المعلول منه كالصلوة بثوب النجاسة ولزفر ان الغنى قارن الاداء
بالعلة فحصل الدفع الى الغنى ومنه ماذكره فى مسئلة انت طالق مع عتق مولاك
اياك من ان الطلاق يوجد بعد التطليق ثم ظاهر عبارة فخر الاسلام يدل على انه
يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها وظاهر عبارة
شمس الائمة يدل على عدم اشتراط الاتصال عندهم كالسفر اقيم مقام المشقة على ما
بينا وكذا المرض اقيم مقامها دون السفر لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما
المرض فقد لا يوجبها ولهذا تعلق الرخص بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل
تعلقت بما هو سبب المشقة منه **قوله** فاذا اخبرت طلقت ولو كانت كاذبة فى الاخبار
يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها
ولا من جهتها لان القلب متقلب لا يستقر على شئ وما لا يوقف عليه يتعلق الحكم
بدليله كالنوم مع الحدث **قوله** ولما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم
الدليل عليه مقامه الخ وذهب بعضهم الى ان هذا من اقامة السبب اذ الشغل
انما هو بالوطئ والملك ممكن منه مؤد اليه دواعى وفيه نظر لان الشغل انما هو لوطئ
البائع والملك ممكن من وطئ المشترى والاظهر ما فى التقويم ان علة الاستبراء
صيانة المال عن الاختلاط واستحداث ملك الوطئ بملك اليمين سبب مؤد اليه
فظهر انه دليل باعتبار سبب لا باعتبار ولهذا اسماه السرخسى السبب الظاهر
الدليل على العلة ولكنه ثابت على خلاف القياس مع سببا او طاس حتى وجب فى
المرأة من المرأة والصغيرة والجارية واثبت بعدم النقل **قوله** كما فى تحريم الدواعى

اى دواعى الجماع من اللمس والتقبيل والنظر بشهوة الى الفرج الداخل حيث
اقيمت مقام الزنا فى الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية اقيمت مقام
الوطئ فى الحرمة حالتى الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة احتياطا
قوله والطهر الخالى عن الجماع الذى هو زمان تجدد الرغبة فى المنكوحة فانه
اقيم مقام الحاجة فى اباحة الطلاق اذ هو امر خطر محظور لما فيه من قطع النكاح
المسنون الا انه شرع ضرورة الحاجة اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة
امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد الرغبة مقامها تيسيرا
وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق فى الطهر لا الطهر نفسه
قوله وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اى يتوقف عليه وجود الشئ بان
يوجد عند وجوده لا بوجوده كالدخول فى قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت
طالق فان وجود الطلاق يتوقف على وجود الدخول فقوله دون الوجوب
يخرج العلة وانما لم يخرج العلة بالقيد الاول لان الحكم كما لو وجد عند الشرط
يوجد عند العلة لانه لا انعقاد لها الا بالشرط فاذا وجد العلة والشرط مقترنين
فيكون وجود الحكم عندهما لا محالة لكن المؤثر فى وجوب الحكم هى العلة فلا يخرج
الا بالقيد الثانى **قوله** وهو اى ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة اعلم ان الفقهاء
اختلفوا فى تقسيم الشرط بعضهم قسمه قسمين وقسمه القاضى ابو زيد على اربعة
اقسام وشمس الائمة السرخسى قسمه على ستة انواع وفخر الاسلام قسمه على خمسة
انواع **قيل** والحق ان الشرط على قسمين حقيقة ومجاز فالحقيقة ما توجد العلة عند وجوده
او ما يتوقف المؤثر على وجوده فى ثبوت الحكم او ما قاله المص والكل متقارب

المعنى والمجاز ما هو غير هذا فكل ما ينقسم بعد ذلك في الشرط يكون بحسب المجاز دون
الحقيقة فتأمل قوله شرط محض وهو ما يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده
وقيل ما يمتنع بسبب التعليق به وجود العلة وهو اما اصلي حقيقي كالعقل بالنسبة
الى ساير التكاليف والحياة بالنسبة الى الحس واما جعلي كدخول الدار بالنسبة
الى الطلاق المعلق به في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فانه
الطلاق يتوقف على وجود الشرط وهو الدخول ويصير عند وجوده مضافا
اليه كوجوده عنده لا الوجوب به فان وجوبه انما هو لوجود العلة حكما عند وجوده
وهي قوله انت طالق وهذا المعنى لازم لشرط كل شيء عبارة على وجودها
ذلك الشيء او غيرهما حتى انعدمت الصلوة بانعدام الطهارة والنية و
توقف اركانها التي هي علة بنفسها على وجودهما ولم ينعقد النكاح بلا شهود
ولم تلزم الاحكام من اسلم في دار الحرب بدون العلم بوجوبها حتى لا يلزم
قضاء ما فاته من العبادات قبل العلم بها بخلاف من اسلم بدار الاسلام لان
شهرة الاحكام بها تقوم مقام العلم بها فلا يعذر بالجهل ولا يقع الطلاق
المعلق بالدخول قبله قوله وشرط في حكم العلل وهو كل شرط لم يعارضه علة
ولا سبب صالحان لان يضاف الحكم اليهما فيضاف الحكم اليه لانه يشابه العلة
في توقف الحكم عليه فاقيم مقامها في اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها بخلاف
ما اذا وجد حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه د الخلف قوله كحفر البئر
في الطريق فيجب الضمان على الحافر ولكن لا يحرم به الميراث لعدم مباشرة القتل
حتى لو القى انسان نفسه او ماله في البئر او كان الحفر في ارض نفسه سقط الضمان

لاضافة

لاضافة الحكم ح الى العلة والسبب دون الشرط لصحة اضافة الحكم اليهما دونه
لكون الايقاع علة متعدية صالحة لاضافة الحكم وفيه بحث وكذا المشي سبب موصوف
بالتعدي لحصوله في ملك الغير بغير اذنه وبه علم ان خلفية الشرط عن العلة في اضافة
الحكم اليه انما هو عند عدم صلاحية العلة والسبب لذلك لان السبب اقرب
الى العلة من الشرط لمشاركته العلة في الافضاء الى الحكم والايصال اليه واعلم ان
ضمان الاموال يجب في مال الحافر وضمان النفس على عاقلته لان العاقلة
يتحمل النفس دون المال قوله فثبت انهما شرطان سبق قلم لان الشرط هو
الشق والعلة السيلان فليس ثمه شرط اخر اللهم الا ان يقال مراده بالشرط
الحفر في الاول والشق في هذه ولهذا جمع بين العلتين وهما الثقل والسيلان
وفيه بعد لانه ذكر المثال الاول شرط وعلة فيكون تكرارا محضا قوله كان تأثيره
اي تأثير العلة والتذكير باعتبار الوصف قوله كما في فتح باب قفص عند محمد
حيث يضمن الفاتح عنده كما يأتي لكن وجوب الضمان عنده ليس مبنيا على
ان طيران الطائر منسوب الى الفتح كما ذكره بعض الشراح وهو ظاهر عبارة
هذا الشارح بل على ان فعل الطاير هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان
المائع كما سيأتي فلا يضمن الجاني قيمة العبد اي لاعتراض على فعله من فعل الاباق
الصالح لاضافة الحكم اليه لكونه فعل فاعل مختار وهو الابق حتى لو كان العبد غير
مختار بان كان مجنونا لم يلزمه الضمان على من حله عند ابي ح وابي يوسف خلافا
لمحمد كذا في المبسوط وفي التتمة ذكر الضمان من غير ذكر خلاف والذي يظهر ان القياس
ما ذهب اليه وان الاستحسان ما ذهب اليه محمد لانه الحق العادة وان كانت

عن اختيار بالطبيعة صيانة لاموال الناس واهدار اختيار ما لا عقل له حكماً لانه
لا حكم له قوله وقال محمد والشافعي يضمن قيمتها عند الشافعي تفصيل ان خرج
الطير على الفور ضمن وان كان بعد ساعة لا ونقل عن محمد في بعض الروايات مثل ذلك
واليه يشير عبارة فخر الاسلام في اصوله والقاضي ابي زيد في الاسرار وفي بعض
الروايات يضمن عنده بكل حال واليه يشير عبارة المبسوط والايضاح فكان عنه
روايتان اذا خرج بعد الفور قوله فلو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ان
ابانها الزوج احدى الدارين اي المسئلة على اربعة اوجه ان دخلت الدارين وهي
في نكاحه طلقت اتفاقاً وان ابانها فدخلت الدارين ثم دخلت احديهما فابانها
فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقاً وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت
الاخرى تطلق عندنا خلافاً لزفر لان الشرط لصحة الجزاء عند وجود الشرط لا لصحة
الشرط فلا يشترط الملك الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر
الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين شيء واحد في
وجوب الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الآخر قوله كالاحصان في الزنا
هذا اختيار بعض المتأخرين اما عامة الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين فجعلوا
الاحصان شرطاً لا علامة كما سنبينه في بحث العلامة ان شاء الله تعالى قوله
وكدلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة يعني كما لا ينفك صيغة الشرط
عن معناه كذا لا ينفك دلالة الشرط عن مدلوله وهو معنى الشرط ولقائل ان يقول قولهم
ان معنى الشرط لا ينفك عن الشرط اصلاً يناقض قولهم ان التعليق بالشرط لا يوجب
العدم عند العدم قوله وفي الشرعية ما ذكره المص اي اعلم ان العلامة على نوعين

نوع مجرد عن معنى الشرط كالاذان وتكبيرات الانتقالات في الصلوة ونوع فيه معنى
الشرط وهو ما كان للحكم نوع تعلق به كالاحصان في باب الزنا وجعله بعضهم علامة محضة
لعدم وجود الحكم عنده وجعله بعضهم شرطاً محضاً لتوقف وجوب الرجم عليه وتقدمه
على وجود الزنا لا ينافي ذلك لان من الشروط ما يتقدم المشروط كالطهارة للصلوة
والشهود للنكاح فقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخراً عن صورة العلة لتوقف
انعقادها عليه ثم وفي بعض الحواشي لزم تأخر الشرط عن صورة العلة مبني على عادة
المتأخرين حيث اخذوا ذلك في تعريف الشرط الحقيقي اما المتقدمون فلم يعتبروا
هذا القيد فيه بل الشرط عندهم ما يتوقف عليه الوجود دون الوجوب من غير نظر الى
تقدم وتأخر وظاهر كلام المص هنا انه اختار كون الاحصان علامة محضة كما هو مختار
القاضي ابي زيد ومن وافقه من المتأخرين فان قلت قد ذكر المص الاحصان
ايضاً في بحث الشرط فيكون ظاهر كلامه هناك انه اختار كونه شرطاً فما الظاهر من
اولي قلت ذكره هناك باعتبار المجاز وهنا باعتبار الحقيقة بدليل انه فرع عليه
هنا قوله وهو عبارة عن سبعة اشياء العقل الخ خالف الشافعي في اشتراط
الاسلام في الاحصان وهو رواية عن ابي يوسف لما في الكتب الستة من حديث
ابن عمر ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم امر برجم رجل وامرأة من اليهود زنيا
ولنا ما رواه اسحاق بن راهويه والدارقطني من حديث ابن عمر ان رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم قال من اشرك بالله فليس بمحصن والمراد بالشرك الكفر والجواب
عن رجمه صلى الله عليه وسلم اليهوديين انه كان بحكم التورية قبل نزول آية الجلد ثم
نسخ بها لا بالحديث لان الصحيح انه موقوف والنسخ يشترط فيه مقارنة الناسخ

المنسوخ والمنسوخ ههنا مرفوعة فلا ينسخه الموقوف ولا يقال اذا اجتمع القول و
الفعل يقدم القول لان الصواب ان هذا انما هو قول الصحابي وعلى هذا التقدير
تسليم الرفع فلا يدل على ان يكون المراد المحصن باحصان الزنا اذ من الجائز ان يكون
المراد المحصن باحصان القذف فان قلت آية الجلد عامة فلم خصت بغير المحصن
قلت لا نم انها عامة بل مطلقة وتقييد هذا المطلق باية الرجم وهي قوله الشيخ والشيخة
الآية تعني ان يقال فلم شرط الاسلام والمطلق يجري على اطلاقه والحديث لا يصلح لتقييد
المطلق على تقدير رفعه قوله والنكاح الصحيح المراد بالنكاح الصحيح العقد وبالدخول
الوطي فان قلت لم لا يكتفي بذكر النكاح الصحيح عن الدخول لان النكاح حقيقة
في الوطي عندنا قلت قد اختلفوا في النكاح هل هو حقيقة في الوطي او في العقد
وان كان الاول اولى لموافقة الحقيقة الشرعية للحقيقة اللغوية فلم يستغن بذكره
عن ذكر الدخول والمعتبر في الدخول ايلاج الحشفة في القبل لا الانزال قوله يلزم الدور
وبيان الدور ان الاحصان موقوف على هذه الاشياء السبعة ومن جملتها كون كل
من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان فيكون الاحصان موقوفا على كون
كل منهما موصوفا بصفة الاحصان وكون كل منهما موصوفا بذلك موقوف على وجود
الاحصان فيلزم ان يكون الاحصان متوقفا على نفسه وحاصلا قبل حصوله وتقرير
الجواب ان الاحصان المذكور في التعريف اجزاء الستة مجازا والاحصان المصطلح
الحقيقي انما يكون اذا كان الزوجان متماثلين في هذه الاجزاء فانفك الدور
لاختلاف جهة التوقف لان الاحصان المعرف بالاشياء الستة مجازا والاحصان الحقيقي
يكون كل من الزوجين متماثلين قوله الاحصان المجازي فتفطن فان قيل

اذا لم يكن الحكم مضافا اليه وجودا فكيف يكون شرطا حيث قلت انه من اقسام
الشرط وقد عرف المص الشرط بانه ما يتعلق به الوجود واجيب بان هذا اسم ما سمي
العلامة من اقسام الشرط وحده الجامع لجميع اقسامه انه عبارة عما يتوقف عليه
وجود الشيء وفيه نظر لانه حمل لكلام المص على التجوز لان كون الحد جامعا مانعا
شرط بالاتفاق فاذا كان ما ذكره المص حد ما سوى العلامة لم يكن مانعا فالسؤال
لازم فتامل قوله واما مختار المتقدمين واكثر المتاخرين انه الى ان المحصن اذا وجد
منه الزنا وجب الرجم عليه به فالاحصان في هذه الحالة شرط لوجوب الرجم ام علامة
فعند بعض المتاخرين هو علامة لوقوع الزنا موجبا للرجم وعند المتقدمين وعامة
المتاخرين هو شرط لتوقف وجوب الرجم عليه والذي يظهر ان هذا القول
اقرب الى القواعد من القول قوله حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان
اذا اجتمعوا الحال يعني دية المرجوم سواء رجع شهود الزنا معهم او لا وسواء
رجعوا قبل قضاء القاضي وبعده او قبل ايضا ما قضى به او بعده او مجتمعين
او متفرقين وهذا دليل على ان الاحصان ليس في معنى الشرط ففيه رد على من
قال بالشرطية المحضة ومن قال بعلامة قوله بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط
والعلة كما اذا شهد شاهدان بتعليق العتق او الطلاق قبل الدخول وشهد
آخران بوجود الشرط فقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او
بالحرية ضمن شهود التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا العلة الموجبة
للحكم وشهود الشرط لم يثبتوا الشرط وهو لا يعارض العلة في اضافة الحكم عليها
وسمي شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود

الشرط باعتبار ان المعلق بعرض ان يصير علما ولو رجع شهود الشرط وحدهم قال
زفر الاسلام يجب الضمان واختار عامة المحققين عدم الضمان وهو الصحيح
وانما وجب الضمان فيما اذا استهد شاهدان بانه تزوج هذه المرءة بالف درهم
وشهد اخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كان شاهدي
شرط والعلة في ايجاب المهر هو النكاح لانها ابرا شهود النكاح عن الضمان
حيث ادخلا في ملك الزوج عوضا ما غرم وهو استيفاء منفعة البضع ومن
شهود الشرط لم يترا شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج
عوض ملك النكاح **قوله** وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا
دية المرجوم وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان وهو
قول الشافعي ومالك في رواية احمد لان الاحصان شرط الرجم ومن اصله ان
العلة والشرط سواء في اضافة الحكم اليهما لان الحكم يتوقف على الشرط كالعلة و
لا يتصور ثبوته الا عند وجودهما فيضاف الى كل منهما والجواب ما قلناه
ان الاحصان علامة فلا يصلح لاضافة الحكم اليه ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره
المتقدمون فلا يجوز الاضافة اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون عند
صلاح العلة للاضافة وههنا شهود الزنا والعلة وهي صالحة لاضافة الحكم وهو
التلف اليهم **فصل في بيان الاهلية** وهي في اللغة عبارة عن صلاحية
الانسان لصدور الشيء عنه وطلبه منه وقبوله اياه وفي الاصطلاح عبارة عن
صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي الامانة التي اخبر بها الله تعالى
عنها بقوله تعالى انا عرضنا الامانة الى قوله وحملها الانسان **قوله** العقل معتبر

لاثبات الاهلية اعلم ان لفظ العقل قد اطلق على معان كثيرة منها الجوهر المجرد
الغير المتعلق بجسم ومنها قوة النفس الانسانية التي بها يتمكن من ادراك
الحقائق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك ومنها
ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط المصالح والاغراض ومنها قوة مميزة بين الامور
الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه ومنها
مراتب قوى النفس الاربع **قوله** وقالت الاشعرية وهم المنسوبون الى
الشيخ ابي الحسن علي بن اسحق بن سالم بن عبد الله بن بلال بن برده بن ابي
موسى الاشعري في اعتقاد الدين **قوله** وقالت المعتزلة الخ تلخيص محل
النزاع انه لا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام مثل
وجوب صوم اخر يوم من رمضان وحرمة صوم اول يوم من شوال الا انهم
للعقل دليل على استحالته ولا للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان
للعقل دخلا في ثبوت الاحكام لانهم صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف او مركب
عقلي وسمعي يمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما ثبت
بالعقل وانما النزاع فيما يدرك العقل حسنه وقبحه فان الاشاعرة يقولون لا حكم
للعقل فيه اصلا وانما الحكم للشرع وحده والمعتزلة يقولون العقل مستقل بالحكم فيه ونحن
نقول الحكم للشرع وللعقل مدخل فيه **قوله** فلم ينسبوا الى المعتزلة بدليل الشرع ما
لا يدركه اي مما يستحيله كرؤيته تعالى في الاخرة بلا كيف ودخول القبائح كالكفر تحت ارادته
تعالى ومشيته بخلاف عدد الركعات ونحوه مما يدرك العقل حقيقته بلا استحالة وان لم
يدرك بعينه وجعلوا الخطاب التكليفي متوجها بنفس العقل حتى اذا صار الانسان

بحيث يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب توجه التكليف بالايمان عليه لتحقق
العلة الموجبة في حقه وقت وقالوا لا عذر له يعني تظهر ثمرة الخلاف في هذه المسائل
الثلاث احدها ان المعتزلة قالوا لا عذر لمن عقل في التوقف عن طلب الايمان
وثانيها انهم قالوا ان الصبي العاقل الذي لم يبلغ الحلم مكلف بالايمان
وثالثها انهم قالوا من لم يبلغه الدعوة التي جاء بها الرسول عليه الصلوة والسلام
بان نشأ في شاهق جبل لم يخالط فيها مسلما من العقلاء البالغين اذا
تمكن من النظر ولم ينظر ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا او استمر على ذلك حتى مات كان من
اهل النار لتركه الايمان مع توفر دواعيه لا لتركه الشرايع لكونه معذورا فيها
لسقوط التكليف فيها وهو بلوغها اليه على وجه يمكنه العمل بها فان قلت ما وجه
اختصاص هذا الاصل والتفريع بالمعتزلة وهو مروي عن ابي حنيفة رح وعليه
ائمة مذهبه حتى قال الشيخ ابو منصور الماتريدي ان معرفة الله تعالى واجبة على
الصبي العاقل وصرفوا رفع القلم عن الحديث عن الصبي الى العمليات دون
الاعتقاديات قلنا هذا القول موافق لهم اي المعتزلة في الظاهر الا انهم يجعلون
نفس العقل موجبا لذلك بذاته وهو لا يقول الموجب هو الله تعالى والعقل
انما هو معرف لا حاكم فان قلت من لم يبلغه الدعوة على قول المعتزلة اذا لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا هل هو كافر عندهم حتى انه يخلد في النار قلت هو مخلد عندهم لكن
ظاهر كلامهم انه ليس بكافر لانه لم يعتقد الكفر فكيف يكون كافرا لكنه يخلد عندهم
كالكافر ولا يلزم انه لا يخلد في النار الا الكافر كما يقول اهل السنة لان المخلد في
النار عندهم اما كافر او صاحب كبيرة مات من غير توبة لان من ادخل النار

فهو اما كافر او صاحب كبيرة مات من غير توبة والحاصل ان هذا الناشي على شاهق
جبل ولم يعتقد شيئا لا ايمانا ولا كفرا ليس بمؤمن ولا كافر ويخلد في النار وهم
يثبتون المنزلة بين المنزلتين اي يقولون بالواسطة بين الايمان والكفر لا بين
الجنة والنار اي بالايمان غير مكلف ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة بمجرد
العقل لان العقل ليس بموجب حتى لو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا لم يكن من اهل
النار ولو امن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه
وجد زمان التجربة والتمكن واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة و
التمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان المودي الى المقصود
دليل عقلي ولا شرعي فلا ينبغي تقديره بشيء بل يجب تفويضه الى الله تعالى وهو
العالم به فيعاقب من لم يبلغه ولم يؤمن ويعفو عمن لم يبلغه وعليه يحمل ما روي
عن اقوال ابي ح لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من آيات الافاق والانفس
هذا في الاعتقاديات واما في العمليات فمعذور الى قيام الحجة عليه ببلوغ الشرع
اليه فان قلت هذا موافق لقول المعتزلة لانهم لما قالوا ان العقل موجب بنفسه
بدون فرضية الاستدلال بل مع ذلك صح القول قلت ليس كذلك فانهم لم
يشترطوا ادراك مدة التأمل حتى لو بلغ الناشي على شاهق الجبل ومات من ساعته
كان من اهل النار عندهم ولو ثبت اشتراط مدة التأمل عندهم لتوافق القولان
فان قيل ان الناشي على الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه
بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام لان
الضمان يبتني على العصمة حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتله بعض

فانه وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب **قوله** واذا لم يحصل له معرفة
بعد هذه المدة كان الاستحقاق اي استحقاق العذاب بالجنة فلا يكون معذورا يعني
يعذب في النار ولا يخلد كما قالت المعتزلة وهذا هو الوجه ولكن لقائل ان يقول انه
يقال هذا عندنا مؤمن ام كافر ان قلت كافر يلزم الخلود فقد خالفت ما قلته وان
قلت مسلما خلا اعتقاد على الاسلام والوجه خلافه في ثبوت المنزلة بين المنزلتين
كما هو قول المعتزلة وليس هو مذهب اهل السنة اذ ليس عندهم واسطة بين الايمان
والكفر ولا بين الجنة والنار ويمكن ان يقال هو مسلم مرتكب كبيرة وفيه نظر لان
الفرض انه لم يعتقد شيئا فلا يكون مؤمنا على ان الكبيرة يجوز العفو عنها عند اهل
السنة وايضا اذا اعتقد من لم يبلغه الدعوة الكفر في تلك المدة يكون كافرا عند
الحنفية والمعتزلة فلا فرق ح بين القولين فليتامل وهذا الاشكال ظهر لي في هذا
الموضع **قوله** اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام المرتد يعرض عليه الاسلام
على سبيل الندب دون الوجوب لان الدعوة بلغته وهو قول مالك والشافعي واحمد
ويكشف عن شبهته فان طلب ان يمهل يحبس ثلاثة ايام للمهلة لانها مدة ضربت
لابلاء الاعذار فان تاب قبل والا قتل وفي النوادر عن ابي ح وابي يوسف يستحب
ان يمهل ثلاثة ايام طلب ذلك او لم يطلب وفي اصح قولي الشافعي ان تاب في الحال
والا قتل وهو اختيار ابن المنذر وقال الثوري يستتاب ما رجي عوده وفي المبسوط
وان ارتد ثانيا وثالثا فكذلك يستتاب وبه قال اكثر اهل العلم وقال مالك واحمد لا
من تكرر منه ذلك كالزنديق ولنا في الزنديق روايتان رواية لا تقبل توبته كقول
مالك وفي رواية تقبل كقول الشافعي وهذا في حق احكام الدنيا واما فيما بينه وبين

الله تعالى فتقبل بلا خلاف وعن ابي يوسف اذا تكرر منه الارتداد يقتل من غير عرض
الاسلام لاستخفافه بالدين **قوله** وعند الاشعرية اي الحكم عندهم ان من
على شاهق جبل ان غفل عن الاعتقاد بعد ما بلغ حتى هلك على غفلته او تعقل
بل نظر واعتقد الشرك واستمر عليه الى ان مات ولم تبلغه الدعوة كان في غفلته و
كفره معذورا لعدم ما هو المعتبر عندهم في ذلك وهو السمع **قوله** ومن قتل من
لم تبلغه الدعوة فلذا قال الشافعي في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا
هذا دليل على عدم اعتبار العقل وذلك لانهم اعتبروا العقل لجعل كفره معتبرا
ولو اعتبروا كفره لم يقولوا بالضمان في قتله فلما قالوا بالضمان علم انهم لم يعتبروا
العقل اصلا **قوله** ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وبه قال الشافعي وزفر
وكذا لا يصح ارتداده عندهم وهذا في حق احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد اسلامه
ولا تبين منه امرأته المشركة فاما من حيث سعادة الآخرة فالايمان صحيح كذا
في المصفى **قوله** وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا على
الصحيح لسقوط الخطاب عنه بحديث رفع القلم عن ثلاث ويقع عن الفرض لان
صحته لا يتوقف على وجوب الاداء بل على مشروعيته في نفسه فقط كصوم المسافر
مع انه غير متنوع الى فرض ونفل فلا يكون له صفة اخرى غير الفرضية ولهذا لم يجب عليه
التشديد بعد البلوغ بخلاف غيره من العبادات البدنية والمالية وان وجد محلها
والذمة وسببها وهو الوقت والنصاب لعدم تحقق ما شرعت لاجله وهو الابتلاء
لانه انما يتحقق بالاداء على سبيل الاختيار وقصد التعظيم لله تعالى وليس للصبي
اهلية لذلك وحاصل الخلاف بيننا وبين المعتزلة والاشاعرة فيمن لم يبلغه الدعوة

والصبي العاقل ان الاول عندنا ان لم يدرك مدة التامل فهو معذور والا فلا
وعند المعتزلة ليس بمعذور فيهما وعند الاشاعرة معذور فيهما والثاني مكلف بالايمان
عند المعتزلة وعندنا ليس بمكلف به ولكن يصح منه وعند الاشاعرة لا يصح منه كما
لا يصح تكليفه به **قوله** العقل معتبر في اثبات الاهلية ان اراد انه معتبر لها فقط
وهو خلاف الاجماع لان اهل القبلة متفقون على ان حكمه معتبر في اثبات صفات
الالوهية واثبات المعجزة والنبوة وان اراد انه معتبر للاهلية وغيرها فهو متفق
بين الجميع فلا يكون ثمه مذهبا ثالثا والحق ان الحق معتبر واجيب بانهم ارادوا به انه
ليس بموجب بنفسه حكما من احكام الشرع كما قاله المعتزلة بل شرطوا للايجاب امرا آخر
وهو انضمام الخطاب اليه وادراك زمان التامل ولم يهدروه ايضا كما اهدره
الاشعرية حتى قالوا ان الناشي على الشاهق لو وصف الكفر او اعتقده ولم يصفه
لم يكن معذورا وكان من اهل النار وجعلوا ادراك مدة التامل بمنزلة الخطاب
بخلاف ما قاله الاشعرية فكان هذا قولا ثالثا متوسطا بين الغلو والتقصير
والله اعلم **قوله** وبقوله على الفطرة اي وبقوله عليه الصلوة والسلام كل مولود
يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه رواه البخاري من حديث
ابي هريرة رض **قوله** والجواب عنهم الخ يعني الجواب عن الآية ان المراد منها نفي تعذيب
ما لا يوقف عليه الا بالسمع ونحن نقول ان من اسلم في دار الحرب ولم يبلغه السمع
لا يكون معذورا على ترك الشرايع كالصلوة والزكوة لان العقل لا يهتدي الى
ذلك وقيل المراد بالعذاب المنفي عذاب الاستيصال اي لا يعذبون تعذيب الاستيصال
الا بعد ظهور الحجة العقلية والشرعية فلا ينافي التعذيب الموقت بعد ظهور احدى

الحجتين وهو العقل **قوله** والجواب عن الحديث ان العلماء قد اختلفوا في المراد
بالفطرة على اقوال كثيرة ذكرها ابن حجر في شرح البخاري اشهرها ان المراد بها الاسلام
ثم الحديث على هذا المراد لا يطابق مدعى الخصم فانه لا يقول بصحة ايمان الصبي
العاقل لعدم ورود الشرع به فكيف يستدل بهذا الحديث الدال على صحة ايمانه
لانه اذا ولد على الاسلام فايمانه صحيح بل الحديث يطابق مذهبنا واستدل الامام احمد بهذا
الحديث على اسلام الطفل الذي يموت ابواه كافرين ولا حجة له فيه فقد استمر عمل
الصحابة ومن بعدهم على عدم التعرض لاطفال اهل الذمة وقد ساق شيخ الاسلام
ابن حجر رح في شرح البخاري في اطفال المشركين عشرة مذاهب ولم يرد فيه حديث
صحيح يعتمد عليه **قوله** والاهلية نوعان الخ لما ثبت انه لا بد في المخاطب من اهلية
للخطاب وانها لا تثبت الا بالعقل قال الاهلية نوعان اهلية الوجوب وهي صلاحيته
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية الاداء وهي صلاحيته لصدور
الفعل منه على وجه يعتد به شرعا وقد ذكرنا فيما تقدم ان الوجوب عبارة عن شغل
الذمة والاداء عبارة عن تفريغها وهذا لا يخفى انه تقسيم لمطلق الاهلية لا الاهلية
المتقدمة فان المراد بها اهلية الوجوب فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره **قوله**
وهي قيام الذمة الخ الذمة في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى
لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي عهدا ومنه يقال لاهل الذمة للمعاهدين
من الكفار وفي الشرع مختلف فيها فمنهم من قال انها وصف وعرفها بانها
وصف يصير الشخص اهلا للايجاب له وعليه واعترض بان هذا صادق على العقل
اذ هو مناط التكليف وهو غير الذمة والوجوب واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه

الجنينية بل العقل انما هو لفهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف
المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل
في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة
السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط ومعنى
قولهم وجب ان يثبت في حقه كذا الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف
فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف مستقر فيه الوجوب دلالة على كمال
التعلق ومنهم من جعلها ذاتا وهو اختيار فخر الاسلام والمصنف عرفها بانها
نفس ورقبة لها ذمة وعهد وهذا عند المحققين من تسمية المحل باسم الحال ومعنى وجب
في ذمته كذا اي وجب على نفسه باعتبار كونه محلا لذلك العهد الماضي والمراد بالعهد
ما جرى بين الرب جل وعلا وبين عباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله عز اسمه واذ
اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية ولك ان تقول ان ارادوا بالذمة
النفس الصالحة لقبول التكاليف فذلك صحيح اذ الحقوق انما تجب عليها لكن لا حاجة
الى تسميتها ذمة حتى وقع الاختلاف فيها اذ يكفي في احكام الحقوق من صحة المطالبة
والتحاكم والالزام والحبس واخذ الحق ان يقال على دين او حق عليه او وجب
عليه وان ارادوا غير النفس الصالحة فلا معنى له ولا حاجة اليه والجواب انه لما ثبت
في الشرع ان ثبوت صلاحية التكليف للنفس باعتبار العهد الماضي سموا النفس
الصالحة لقبولها باسم العهد وهو الذمة بمعنى انها ذات ذمة اشارة الى ان
تلك الصلاحية باعتبار ذلك العهد فلا خلاف بين اهل الشرع ان ذلك المعنى ثابت
للنفس وانه مسمى بالذمة وانه محل الوجوب وقد ثبت تسميته محل الوجوب بهذا الاسم

في الصدر الاول من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وائمة الدين
فاحتاج المتأخرون الى تحقيقه وتعريفه وليس في ذلك تكلف بل هو تحقيق وتقرير
لمعنى هذا الاسم بعد ما ثبت حقيقته بالاجماع ولا يكفي في احكام الحقوق ما ذكروا
اذ لا بد من بيان محل الوجوب لابتناء احكام كثيرة عليه كما عرف في الفروع فتنبه
لذلك **قوله** والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب اي من وجه حتى يصلح
لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي شيئا
لا يجب عليه الثمن ح واما بعد الانفصال فذمته مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه
فيصير اهلا للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له الملك فيما يشتريه الولي
ويجب عليه ثمن شيئه **قوله** وحقوق الله تعالى تجب على الصبي كوجوبها على البالغ
وما سقط منه انما يسقط بعذر الصبا دفعا للحرج لان مبنى الوجوب على صحة الاسباب
وقيام الذمة لا على الاختيار وذلك موجود في حقه فيثبت الوجوب لانه جبري
فلا يعتبر له العقل والتمييز وذهب المحققون الى انتفاء الوجوب عنه اصلا وهو
الصحيح لان القول بالوجوب مع عدم حكمه قول باخلاء ايجاب الشرع عن الفائدة
في الدنيا لعدم تصور الابتلاء وفي الآخرة لعدم تأتي الجزاء على ان الصبي غير مخاطب
بالاجماع ويؤيده حديث رفع القلم عن ثلاث فانه يدل بظاهره على انتفاء الوجوب اصلا
ولقائل ان يقول يشكل على ظاهر الحديث النائم الذي خرج عنه الوقت فانه انما سقط
عنه وجوب الاداء لا نفس الوجوب على ما عرفت والا لما وجب القضاء لانه يكفي له
اشتغال الذمة والخطاب متأخر ويمكن ان يقال نفس الوجوب متأخر ايضا في حقه
الى ان يفيق فتشتغل ذمته ويخاطب بالقضاء باعتبار السبب فان قلت الوقت

الاول يقولون المراد بالرفع رفع وجوب الاداء لا اصل الوجوب فلا يرد عليهم
النائم قلت مسلم ولكن يرد عليهم المجنون فانه ليس في حقه وجوب اصلا بالاتفاق
والجواب الصحيح عن اصل الاشكال ان يقال الرفع مقول بطريق التوزيع فالمراد به
رفع نفس الوجوب بالنسبة الى الصبي والمجنون ورفع وجوب الاداء بالنسبة الى
النائم اذ الفرق في النظم لا يوجب الفرق في الحكم فتفطن لذلك قوله والعقوبات
يعني لا يجب على الصبي العقوبات المحضة كالحدود والقصاص لانعدام حكمها في حقه
ولا يجب ايضا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد ويجب عند ابي حنيفة رح
وابي يوسف اعتبارا بالاهلية القاصرة قوله اي الردة لا تجعل عفوا بعذر من الاعذار
حتى كانت ردة الصبي معتبرة في احكام الدنيا والآخرة عند ابي حنيفة ومحمد رح
استحسانا حتى لو ارتد والعياذ بالله تعالى وابواه مسلمان لا يعفى عنه بعذر الصبي
بل يحرم عن الميراث وتبين منه امرأته المسلمة ويعذب في الآخرة عذاب الكفار ولكنه
لا يقتل ولا يقتل من قتله قبل البلوغ وبعده كالمرتدة وعند ابي يوسف وان صح
لا يحكم بصحتها منه في حق احكام الدنيا وهو القياس ويحكم بها منه في حق احكام الآخرة
كما قال ابو حنيفة ومحمد فاعتبارها في حق احكام الآخرة محل اجماع لان حصول الثواب
في الخلاص عن العقاب عفوا عن الكفر من غير توبة خلاف النص لا يقال هذه الجملة
تؤيد قول المعتزلة بان الصبي العاقل غير معذور في الجهل بالله تعالى وترك الايمان
لانها مبنية على القول بالصحة لا بالوجوب فتامل قوله كالصلوة ونحوها اي من العبادات
البدنية والمركبة فان قلت هذا الكلام مناقض لما ذكر في تقسيم المامور فانه ذكر
هناك ان الصلوة حسنة لعينها وههنا ذكر انها بين الحسن وغيره قلت المراد من

الحسن لعينه ههنا ما لا يحتمل السقوط والصلوة يحتمله فكانت بين الحسن وغيره بهذا
الاعتبار قوله ان كان نفعا محضا اي خالصا عن شائبة الضرر كقبول الهبة
والصدقة وقبضها والاصطياد والاحتطاب والاحتشاش ونحوها وكذلك
البيع والطلاق والعتاق بطريق التوكيل عن غيره لانه نفع محض لان صحة
عبارته من اتم المنافع اذ بذلك يصير مهتديا في التجارات عارفا بمواقع
الغبن والخسران لكن لا تلزمه العهدة حتى لا يرجع الحقوق اليه فان قلت
لو شهد الصبي لم تقبل فكانت عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر قلت عبارته
صحيحة في نفسه ومع هذا لا يكون حجة على الغير لان الشهادة بمنزلة الولاية على
غيره والصبي ليس من اهلها قوله يبطل اصلا اذن الولي او لم ياذن لان
الولي لا يملكها عليه لما فيها من عدم النظر الذي هو سبب الولاية فلا يملك اجازتها
وانما يملك القاضي عليه الاقراض لقدرته على استخلاصه من غير بينة بخلاف غيره
من الاولياء فانقلب العوض بحال القضاء نفعا محضا لا يشوبه مضرة لان
العين غير مامون العطب والدين مامون العطب الامن جهة التوى بان يجحد
المال وقد وقع الامن عنه بولاية القضاء فصار ملحقا بالمنافع الخالصة و
في رواية يملكه الاب ايضا لانه يملك التصرف في ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضي قوله
كالاجارة والنكاح واخذ الشفعة والرهن والشركة وغيرها مما يحتمل الربح والخسران
قوله فيثبت به شبهة النيابة في تصرفه فيكون بمنزلة بيع الولي وكما لا
يجوز بيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة
وهو التصرف مع الولي وسقطت في غيره وهو التصرف مع الاجنبي

الحسن

الولي بمثل القيمة وبما يتغابن الناس في مثله نظرا الى الاصل وهو ان تصرفه تصرف
الملاك فكانه مالك حقيقة قوله واصل العقل ثابت لا تعتبر عبارته فيه اي في
ذلك التصرف حتى اذا اوقع منه لا يقع صحيحا قوله كالاسلام والردة والبيع
فان كان من الاسلام والردة تحصل له بتبع احد ابويه والبيع يفيده ملك العوضين
اذا باشره الولي لاجله قوله تعتبر عبارته فيه دون عبارة وليه ويقع صحيحا اذا
باشره بنفسه وهذا بناء على اصله وهو ان من جعل وليا شرعا لا يكون موليا عليه
لان كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا سمة القدرة وهما متضادان فلا يجوز
اجتماعهما قلنا مسلم ان لو كان ذلك باعتبار واحد وليس كذلك فان ثبوت
الولاية له باعتبار اصل اهليته وثبوتها عليه باعتبار قصورها ولا تضاد بين ما
يحصل له بمباشرة وليه مرة وبينه عند حصوله بمباشرة نفسه مرة اخرى قوله
والامور المعترضة على الاهلية نوعان لما فرغ من بيان الاهلية بنوعيها شرع
في بيان امور يعترض عليها كالموت او احدهما كالجنون والنوم او توجب تغييرا
في بعض احكامها مع بقاء اصل الاهلية كالسفه ثم العوارض نوعان سماوي وهو ما
ثبت من قبل الشارع من غير اختيار للعبد فيه ومكتسب وهو ما كان للعبد فيه
اختيار وقدم السماوي على المكتسب لكونه اكثر تغييرا او اشد تأثيرا ومجموع
النوعين ثمانية عشر استقراء احد عشر سماوية وسبعة مكتسبة وقدم الصغر على
ساير انواع السماوي وذكر الموت آخرا لان الصغر اول احوال الانسان والموت
آخرها والمذكور بينهما احوال تعرض بين الولادة والموت فناسب ان يذكر الاول
اولا والآخر آخرا والمتوسط متوسطا وقدم الجهل على ساير انواع المكتسب

لكونه

لكونه اصلا في الانسان لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا
وختمه بالاكراه لان المكتسب على نوعين ما يكون من نفس المكلف وما يكون
من غيره والاول اثبت في المانعية من الثاني لان المانع اذا كان من غيره
ربما يدفعه قبل الوقوع بخلاف ما اذا كان منه لانه قد يقع فلا يمكن دفعه او لان
الموت في السماوي لما ذكر آخرا لما قلنا ذكر الاكراه بما في المكتسب آخرا للمناسبة
بينهما لان كلا منهما سلب الرضى وانما ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل
الخلقة لان الانسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحوا عليهما السلام ولانه غير داخل
في ماهية الانسان لان حقيقته حيوان ناطق فكان من العوارض لا من الذاتيات
ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر اصلي لكونه زائدا على حقيقة الانسان
كالصغر هذا اذا قلنا ان معنى كون هذه الامور عوارض انها ليست من الصفات
الذاتية اما اذا اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر
الا على سبيل التغليب فافهم وانما جعل الجهل من العوارض المكتسبة وان لم يكن
باختيار العبد لانه يستطيع تحصيل العلم فكان ترك التحصيل مع القدرة عليه
بمنزلة اختيار الجهل وكسبه فكان كسبا فان قلت فعلى هذا اوجب ان يكون الرق
من المكتسبة لانه شرع جزاء على الكفر في الاصل وانه متمكن من دفعه بالاسلام
قلت بعد ما ثبت لا يتمكن العبد من ازالته بخلاف الجهل فانه متعذر الدفع بعد وجوده
قيل الحبل والارضاع من العوارض واجيب بانهما من قبيل المرض فكان ذكر المرض
يشملهما واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد
واجيب بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى

بيانهما فافردهما بالذكر **قوله** فهو في اول احواله كالمجنون فيسقط عنه كما سقط عن المجنون
من التكاليف بل اولى لان مع عدم العقل لا تمييز له بخلاف المجنون فانه قد يحصل له تمييز
وان لم يكن له عقل بخلاف ما لا يسقط بنفسه ويسقط باسقاط من له الحق كضمان
المتلفات ونفقة الاقارب والزوجات فانه لا يسقط بهما هذا حكم الصغير اذا لم يعقل
اما اذا عقل بان ظهر فيه شيء من آثار العقل فقد اصاب نوعا من الاهلية الاداء
دون اهلية الوجوب وهي الاهلية القاصرة ولكن الصغر عذر مع ذلك بواسطة
نقصان العقل فيسقط به عن الصغير ما يحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار من
حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والحدود والكفارات ونحوها فان العبادات البدنية
تسقط بالاعذار والحدود تسقط بالشبهات ولهذا قلنا ان الصبي لا يقتل بالردة لان
القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ فان المرتدة لا تقتل وقلنا انه صح شروعه في الصوم
والصلوة بلا لزوم مضي فيه ولا وجوب قضاء لو افسده لان لزوم القضاء يحتمل
السقوط عن البالغ **قوله** واذا اسلمت امرأة المجنون بان كانت كتابية تحت مجنون
كتابي وابواه كتابيان يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما صار المجنون
مسلما بتبعه وبقي النكاح والا فرق للحال وكان القياس التاخير للافاقة كما في
الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي
التاخير ضرر بالزوجة فصار فيه من الفساد ما لا يخفى لقدرة المجنون على الوطي فان قلت
الخطاب ساقط عن المجنون فلم يعرض الاسلام قلت عرضه ليس باعتبار انه واجب
بل باعتبار انه يقع صحيحا على تقدير الاداء والتفريق على تقدير الاباء اكتفاء بالاهلية
القاصرة على وجه النظر ودفع الضرر عن الزوجة لا يقال اذا كان التفريق بينهما

ثابتا من هذه الحيثية فلا يكون الصغير كالمجنون لانا نقول التشبيه لا يقتضي العموم
قوله والفرقة والمطالبة بالمهر عهدة وهو ليس من اهلها فان قلت هذه
العهدة تلزم المجنون ايضا اذا ابى ابواه الاسلام او لم يكن له ابوان وهو ليس من
اهلها قلت نعم ولكن اذا لم يعرض على ابويه الاسلام وليس في التاخير فائدة
لعدم نهاية الجنون يلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهي كونها تحت كافر وذا لا يجوز
بخلاف الصبيان لان له حدا **قوله** وحرمة الميراث يعني من اقاربه الكفار **قوله**
لان الايمان لا يتنوع الى فرض ونفل وانما هو نوع واحد وهو الفرض ولهذا قلنا
لا تشترط نية التعيين في الايمان لانه يؤديه عن الفرض بل على اي وجه ياتي
به يقع عن الفرض **قوله** ووضع عنه الزام الاداء لانه يحتمل السقوط بعذر
الاكراه لا يقال كيف وضع عنه الزام الاداء والتكليف به مع انه اذا اداه
يكون فرضا لانا نقول الاداء قد يقع فرضا وان لم يكن واجبا كصوم المسافر
على ما مر **قوله** وهذا استحسان الخ حاصله ان هذا الاستحسان في الجنون
العارض بلا خلاف من اصحابنا فاما الاصلي فهو مثل الصبا عند ابي يوسف وعند
محمد وهو ظاهر الرواية كالعارض من غير فرق وتظهر ثمرة الاختلاف فيمن بلغ
مجنونا ثم افاق قبل مضي شهر رمضان او قبل تمام يوم وليلة فانه يجب عليه قضاء ما
مضى من شهر رمضان وما فاته من الصلوات عند محمد خلافا لابي يوسف رح وقيل
الخلاف على العكس ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان
يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت
جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق ساعة من شهر رمضان ليلا

او نهارا لزمه قضاء جميع الشهر في ظاهر الرواية والصحيح ان افاقته ان كانت
في الليل لا يلزمه القضاء وكذا في غير وقت النية من الشهر على الصحيح لان الصوم غير
متعين في تلك الاوقات وما لا يعتبر فيه الصوم من الاوقات لا يكون بالافاقة فيه ملزما
بخلاف ما لو حصلت منه الافاقة في وقت النية حيث يلزمه القضاء اتفاقا ثم اشترطوا
في الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب لكنه
جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوة ستا وهما اعتبرا نفس
الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الواجب تيسيرا على المكلف في سقوط
القضاء وهذا استحسان وت ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا جن قبل الزوال ثم
افاق في اليوم الثاني بعده وقبل العصر لا يجب القضاء عندهما لتكرار الوقت بزيادة
على يوم وليلة ويجب عنده لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر ستا ولو استمر
الى ان دخل وقت العصر لا يقضي اتفاقا ولقائل ان يقول كلا الفريقين مطالب بالفرق
بين هذه المسئلة وبين ما اذا كثرت الفوائت حتى سقط الترتيب اما ابو حنيفة وابو يوسف
حيث جعلا الكثرة ثمه ان تزيد الفوائت على خمس بخروج وقت السادسة بخلافهما هنا
واما عند محمد فانه جعل حد الكثرة ثمه بدخول وقت السادسة بخلافه هنا ويمكن الجواب
هنا بالتمسك بالاثر بان محمدا اعتبر الاحوط هنا وهناك دفع الحرج وهما تمسكا
بالاثر عن علي وابن عمر رضي الله عنهما باقيان على اصلهما لولا وجود الاثر واعلم ان الخلاف
المذكور بين ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد ذكره فخر الاسلام في اصوله وخواهر زاده
في مبسوطه وصاحب الهداية وذكر ابو الليث وشمس الائمة السرخسي ان اعتبار
الساعات رواية عن ابي حنيفة وذكر صاحب المنظومة والطحاوي الخلاف بين ابي حنيفة

ومحمد ولم يذكر قول ابي يوسف فان قيل هلا اعتبرتم التكرار في اسقاط لزوم الصوم
كما اعتبرتموه في الصلوة قلنا قد اعتبرناه كذلك فان الصوم وظيفة السنة وان
خص اداؤه ببعضها فبمضي الشهر يدخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق
الا بوجود جزء من شوال ويكون الجنس كالمتكرر بتكرر وقته وبه يتأكد الكثرة فلا يحتاج
الى تكرر حقيقة الوجوب فهو على وزان ما قاله ابو حنيفة وابو يوسف في الصلوة على ما
علم ان من شرط المؤكد ان لا يزيد على الاصل ما لم يخص وظيفة اخرى ما لم يمض
احد عشر شهرا فيزداد ما جعل تابعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة
المرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل
الفرض فضلا عن ان تزيد عليه فلا يرد نقضا بخلاف ما نحن فيه فان الزائد فيه شرط
كالاصل فلم يجز ان يكون زائدا عليه وت وفي الزكاة اي الحق الامتداد
في حق الزكاة ان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف
وهو الاصح لان الزكاة انما تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام
عن ابي يوسف انه اقام اكثر الحول مقام كله تيسيرا على المكلف لقربه الى السقوط
والنصف عنده ملحق بالاقل واعلم انه شرع مع الجنون ما كان حسنا لا يحتمل السقوط
بطريق التبعية حتى حكمنا بايمان المجنون تبعا لاحد ابويه وان لم يصح منه اداؤه
بنفسه وكذا يثبت في حقه ما كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر والارتداد حتى يحكم
بكفره وارتداده تبعا لابويه هذا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار
الحرب وهو معهما وان تركاه بدار الاسلام كان مسلما تبعا للدار اما لو بلغ عاقلا
مسلما وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب لم يحكم بردته تبعا لهما وكذا

لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه اذا اسلم بنفسه كان اصلا
ولا يستقيم جعله تبعا وكما ان المجنون يشبه اول احوال الصبي في عدم العقل يشبه المعتوه
اخر احوال الصبي في وجود العقل في ذلك لان الصبي في اول احواله عديم العقل فالحق به
المجنون وفي الاخر ناقص العقل فالحق به المعتوه **قوله** وهو كالصبي مع العقل في كل
الاحكام الخ قال بعض المحققين حكم الصبي حكم المعتوه مع العقل الا ان امرأة المعتوه
اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل كما لا يؤخر عرضه على
ابوي المجنون بخلاف الصبي وفي هذا الاستدلال نظر لانه لا فرق بين المعتوه والصبي
العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما
لان ذلك لحق العقد وهو الزوجية وانما يسقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع
الى حق الله خاصة وانما التأخير في حق الصغير الذي لا يعقل خاصة ولا فرق بين المعتوه
والصبي العاقل لصحة اسلامهما **قوله** فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم
المبيع وكذا لا يطالب في الوكالة بالشراء بنقد الثمن **قوله** وكونه صبيا او معتوها
هذا جواب سوال بان يقال الصبا والعته ينافيان التكليف بالالزامات اجاب
بان كون المستهلك صبيا او مجنونا لا ينافي عصمة المحل لان الاموال معصومة بعصمة
لا ينافيها عند المتلف **قوله** والنسيان وهو بديهي آه فلا يعرف بحسب الحقيقة
لان التعريف انما يكون لماهية حقيقية مجهولة نعم قد يعرف البديهي بحسب اللفظ لجواز ان
يكون بديهيا ومجهولا فان البديهي وان لم يتوقف حصوله على نظر وكسب يمكن ان
يتوقف على شيء آخر من توجه العقل اليه او الاحساس به او الحدس او التجربة
فالبداهة لا يستلزم الحصول وانما كان النسيان بديهيا لان كل احد يحس به وكل ما

هذا شأنه يكون بديهيا التصور لحصول حقيقته في النفس وحصولها في النفس
اقوى تصورا من حصول المثال فان تصور الصفات النفسانية الوجدانية اقوى
تصورا من الامور الخارجية عن النفس **قوله** وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان
بلا اختيار منه فيمنع حواسه الظاهرة والباطنة عن العمل ويحبس العقل عن الافعال
عن قيامه فيعجز به العبد عن اداء الحقوق قيل فيه نظر فان الحواس الباطنة لا تسكن
في حالة النوم وعند الاطباء هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة تنحصر
في الدماغ تحبس الروح النفساني عن الجريان في الاعضاء **قوله** ما لا يعتد بقيامه
وركوعه وسجوده فرضا في تلك الحالة لصدوره عن غير قصد واما القعدة الاخيرة
اذا اديت مع النوم فلا نص فيها عن محمد ولكن قيل يعتد بها مع النوم فرضا
لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة والنوم لا ينافيها بخلاف ما عداها من
الفروض وقيل لا يعتد بها حتى لو لم يعدها بعد الانتباه فسدت صلوته واذا تكلم
النائم في صلوته حالة نومه لم يتعلق به حكم صحة ولا فساد لعدم الاختيار المخرج له من
ان يكون كلاما وهذا اختيار فخر الاسلام والمص وفي المغني وفتاوى قاضيخان والخلاصة
ان صلاته تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوادر واذا تكلم النائم في الصلوة تفسد صلاته
من غير ذكر خلاف وفي النوادر وهو المختار لاطلاق النص واما قهقهة النائم في
صلاته فلا رواية فيها عن محمد رح وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم
في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين
النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها كالمستيقظ شرعا وروى شداد
بن اوس عن ابي حنيفة انها تبطل الوضوء دون الصلوة كان له ان يتوضأ

وبنى على صلاته بعد الانتباه وفى عامة نسخ الفتاوى انها تبطل الصلوة ولا تبطل الوضوء
لان كونها حدثا باعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم ومختار المص فخر الاسلام رح
انها لا تبطل الوضوء ولا الصلوة لان النوم يبطل حكم الكلام قيل وعليه الفتاوى
قوله به يعتبر المرء عرضة اى ولو قال يصير به الشخص لكان اولى لشموله الذكر والانثى
قال فى الصحاح المرء الرجل يقال هذا امرئ صالح ورايت مرأ صالحا ومررت
بامرئ صالح واعلم ان بعض الشراح قال الرق فى عرف الفقهاء عبارة عن صيرورة
الادمى محلا للتملك والابتذال ويلزم منه العجز فكان قوله واما الرق فهو عجز حكمى
تعريف بلازمه لا بحقيقته فانه كم من عجز حكمى يوجد ولا رق فيه كالاجير فى حق المستاجر
والمقتدى فى حق الامام والصبى العاقل فى ملكه فى حق الاب فان كل واحد منهم عاجز
حكما فى حق التصرف وليس برقيق انتهى وفيه نظر فان الحد لا يوجد الا بتمام اجزائه
الرق من قوله عجز حكمى الى قوله عرضة للتملك وما ذكره من صور العجز الحكمى مسلم لكن لا
وجه يصير به الشخص عرضة للتملك فافهم قوله وهو وصف لا يتجزى التجزى فى الاصل
بالهمز لكن الفقهاء لينوا الهمز تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب فى المهموز فصار
تجزوا بالواو ثم قلبوا الواو لوقوعها طرفا فقالوا التجزى اى الرق وصف قائم
بالمرقوق لا يقبل التجزى فى الاصح كما ذكره محمد فى اخر الدعاوى الجامع الكبير من ان المجهول
النسب لو اقر بان نصفه ملك فلان يجعل عبدا فى شهادته وجميع احكامه من غير
ذكر خلاف ولم يجعل نصفه عبدا ونصفه حرا فى الاحكام بحيث لو انضم شاهد اليه فيكونان
كحر فى الشهادة كما اقيمت المرأتان مقام الرجل فان ثبت عليه ما اقر به من مملوكية
النصف لمن اقر له بها ففى هذا الاستدلال نظر اذ لا تدل هذه المسئلة على عدم

تجزى الرق لان الشهادة انما تقبل من حر فلهذا لا تقبل شهادته وما ذكره من الضم
لا يمكن ههنا لان التكلم من النصف الشايع لا يتصور بخلاف المرأة غاية الامر ان يكون
ملحقا بالرق فى الشهادة لا ان يكون رقيقا ولقائل ان يقول سلمنا امتناع تجزى
الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه ابتداء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت
الشرع ملحوق الخدمة فى البعض وعمل العبد فى البعض الاخر شائعا فلا يثبت
الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى لابتنائها على كمال الاهلية فيعدم
برقية البعض لا يقال الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان لان الممتنع ان يكون
الموصوف بالحرية العلية موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما شائعا
كما اذا ملك زيد نصف عبد شائعا فانه قد اجتمع مالكية زيد وعدم مالكيته باعتبار
النصفين فتفطن لذلك قوله كالعتق الذى هو ضده لا خلاف فى ان العتق لا يتجزى
لانه قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويمتنع بها عن
يد المستولى حتى لا يملكه بالقهر وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور فى البعض دون البعض
وفى قوله الذى هو ضده اشارة الى عدم تجزى الرق لعدم خلو المحل عنهما فلزم من
عدم تجزى الرق لعدم خلو المحل عنهما فلزم من عدم تجزى العتق عدم تجزيه ضرورة
والحاصل انهم اتفقوا على عدم تجزى العتق والرق وعلى قابلية الملك للتجزى ثبوتا
وزوالا لاجماعهم على جواز بيع العبد من اثنين وبيع النصف وتبعية النصف
الاخر فيلزم من عدم تجزى السبب عدم تجزى المسبب فان قلت ينبغى ان يكون
الملك غير متجز لان سببه وهو الرق لا يتجزى والمسبب يثبت بحسب ثبوت السبب على ما علم
قلت مرادنا بالسبب هنا العلة لان الرق يقترن بالكفر ولا كذلك الرق والملك

لان الرق سبب محض لا يلزم من ثبوته ثبوت الملك والعلة انما هي الشراء او الاستيلاء
والهبة والصدقة والارث فلهذا قلنا يتجزى الملك لتجزي سببه لانه ربما يوجد الشراء
في البعض دون البعض وكذلك اخواته **قوله** وكذلك الاعتاق عندهما لا يتجزى الخ
اعلم ان اصحابنا اختلفوا فيما به العتق وهو الاعتاق اهو رفع للملك ام للرق
واثبات العتق فقال ابو يوسف ومحمد بالثاني والرق لا يتجزى بالاجماع فكذلك
الاعتاق لعدم تجزي لازمه وهو العتق اتفاقا لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق
مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هي حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله
واثر الشيء لازم له فلو تجزى الاعتاق بان يقع على جزء من المحل دون جزء لزم تجزي
العتق ضرورة واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله لان محل الاعتاق والعتق
واحد وهو الرقيق وتجزيهما **قوله** وقال ابو ح رح انه ازالة الملك اي يعني ان
الاعتاق ازالة الملك لانه تصرف قولي من تصرفات العبد فلا يتعلق الا بحقه وهو المالية
والملك وذلك متجز بالاتفاق وحاصل قولهما ان الاعتاق اثبات العتق قصدا وازالة
الملك ضمنا واثباته بان الرق الذي هو ضده وهما لا يتجزيان فلا يتجزى بالاعتاق
واذا لم يتجز كان اثباته في بعض المحل اثباته في الكل حاصل قوله ان الاعتاق ازالة
الملك قصدا ويثبت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو
حق غيره وحقه في الملك وهو متجز فكان الاعتاق الذي هو اسقاطه متجزيا لان ثبوت
المعلول بقدر ثبوت العلة **قوله** وهذا الجواب ضعيف الخ حاصله ان الشافعي يلزم
اذا كانت المالكية والمملوكية من جهة انه مال كما قيد به المصنف اما اذا كان مملوكا
من حيث كونه مالا ومالكا من حيث كونه آدميا فلا نسلم لاختلاف الجهة ولا يخفى

ان وجه الضعف المذكور هو السؤال بعينه فكأنه يقول السؤال على حاله واجاب بعض
الشراح بانه عند اختلاف الجهة يلزم الشافعي ايضا لانه اذا كان مالكا للمال من حيث
انه آدمي وهو وما في يده مملك لمولاه يلزم ان يكون الشيء الواحد مملوكا شخصيا
في حالة واحدة لكل واحد منهما على الكمال وهو محال واجاب بعض مشايخنا بانه لا
جائز ان يكون مالكا باعتبار الآدمية ومملوكا باعتبار المالية لما يلزم من احد
المحذورين اما تملكه لنفسه اذ لا فرق بينه من حيث هو مال وبين غيره من سائر الاموال
فيجوز له بيع نفسه من غيره فيما اذا وهبه السيد من نفسه مثلا وهو محال لتنافي لوازم
الصنفين او التخصيص بغير مخصص فيما خصت مالكيته بما سوى نفسه من الاموال
فاذا لا يملك العبد شيئا من الاموال وان ملكه لفوات اهليته منه فوانا قد نزل
منزلة الجماد وهو كلام حسن جيد فافهم **قوله** حتى لا يملكه العبد آه ولم يأذن وسواء
كانت الامة المعتدة للوطء ملكا للسيد باذنه واذن له فيه او كانت ملكا للمكاتب
فلا يملك من فيه شيء رق وطء امة الا بعقد لان الشراء من احكام الملك كالاعتاق
فلا يملكه الا من يملكه وملك المكاتب ناقص ولهذا لا ينفسخ النكاح بملك زوجته **قوله**
كالذمة الخ ان قلت سلمنا ان الذمة من كرامات البشر او كمالات ماله ولكن لم ان
المص الرق ينافي كمال المال مثل الذمة وللعبد ذمة قلت نعم للعبد ذمة لكن ليست
بذمة مطلقة بل هي ناقصة ضعفت بالرق ولهذا قلنا ان ذمته لا تحتمل الدين بنفسها
لضعفها حتى لا يطالب به الا اذا انضم اليها مالية الرقبة والكسب فيستوفى من الرقبة
والكسب الا ان يصرف الكسب الى الدين او لا فان لم يف به او لم يكن له كسب
يصرف مالية الرقبة اليه بان يباع في الدين اذا لم يفده مولاه خلافا لزفر والشافعي

ولا يباع ما بقي من الكسب بالاجماع وان لم يكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق
البعض عند ابي حنيفة رح الحل نعمة وللرق اثر في التنصيف كما دل عليه اشارة قوله تعالى
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد
اكثر من ثنتين وكذا على النساء ينتقص بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة
اذا تقدم على الحرة ولا يصح اذا تأخر او قارن لتعذر التنصيف في المقارنة قوله
ينتقص منها عشرة دراهم يعني اذا بلغت قيمة المرقوق المقتول دية الحر او زادت
عليها ينتقص منها شيء له خطر في الشرع وهو عشرة دراهم اذ بها تم نصاب المهر
والسرقة احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر خلافا لابي يوسف والشافعي
حيث اوجبا قيمته على العاقلة بالغة ما بلغت قوله لان كمال خطر الانسان
بكمال مالكية الا لكن ان يقول ظاهر هذا التعليل يقتضي ان ينتقص قيمته عن
الحر لانتفاء احد المالكيتين وكذا ما قدمناه من ان للرقبة اثرا في التنصيف بالدليل
والجواب ان المالكية نوعان مالكية المال كما لها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها
بالذكورة فالعبد قد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى
دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية العبد بالكلية
حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيه نقصان لانها تستتبع ملك الرقبة وهو
منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف رق وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد
نقصان شيء من قيمته فقدرناها بعشرة لانه قد اعتبره الشرع في اقل ما يستوفى به
على الحر استنادا قوله عند ابي حنيفة وابو يوسف معه في رواية عنه قوله وعند
محمد والشافعي وابي يوسف في رواية اخرى قوله اي صح اقرار المأذون

بالسرقة التقييد بالمأذون هنا ليس بظاهر بل مفسد لانه لا فرق بين اقرار المأذون
والمحجور بالسرقة المستهلكة بقطعه ويجب عليه القطع بغير ضمان عندنا سواء صدقه
المولى على السرقة او كذبه وقال زفر باسقاط القطع ووجوب المال للحال ان كان
مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا وكان الشارح رح انما قيد بالمأذون لقول المصنف
بعد وفي المحجور اختلاف فظن ان صحة اقراره بالسرقة المستهلكة والقائمة بالاتفاق
اذا كان مأذونا وليس كذلك اذ لا فرق بين المأذون وغيره عند الثلاثة واما
اقراره بسرقة العين القائمة في يده فصحيح في حق المال اذا كان مأذونا بالاجماع حتى
ترد على مالكها وكذا في حق القطع ايضا خلافا لما مر فلو ذكر الشارح قوله اذا كان
عندنا قوله والقائمة لكان اولى كما ذكرنا قوله يعني اذا اقر العبد المحجور عليه بالسرقة
فان كان المال قائما قطع ولا ضمان قوله تكرار لا فائدة فيه وليس هو مقصود المصنف
بل ولا يطابق صنيع الشارح على ما لا يخفى وكان المناسب ان يقول يعني في اقرار
العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلاف بين علمائنا الثلثة فعند ابي حنيفة يصح اقراره
مطلقا فيقطع ويرد المال على مالكه وعند محمد لا يصح ولا يرد المال قوله والمرض
وهو حالة الخ وعند الاطباء وهو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات
آفة في العقل قوله كان المرض من اسباب العجز جواب لما مر قوله كالنكاح بمهر المثل
والنفقة واجرة الطبيب قوله مستندا الى اوله اي حال كون الحجر فاذا اتصل به الموت
ثبت الحجر مستندا الى اول المرض يعني يصير من اوله موصوفا بالامانة قوله كالهبة والمحاباة
اي البيع بصفة المحاباة كان يبيع ما يساوي الفا بخمسمائة مثلا او يشتري بالف
ما يساوي خمسمائة لان ركن التصرف صدر من اهله مضافا الى محله فينفذ نفاذا

موقوفا لحصول الشك فی ثبوته بسبب الحجر مع امكان التدارك ثم النسخ و النقض
اذا زال الشك بالبرء يلزمه ذلك التصرف لعدم وجود علة الحجر فی حقه واذا زال
بالموت ينتقض ان احتيج الی نقضه لتحقق علة الحجر فی حقه وهو المرض المستعقب
للموت **قوله** هذا المعتق حكمه حكم المدبر قبل الموت فيكون مستندا الی اول
المرض لان سبب الحجر مرض مميت ولا يظهر انه مرض مميت الا باتصاله بالموت
لان الموت يحصل بضعف القوی مع ترادف الآلام عبدا فی ساير الاحكام وحكم
الحر المديون بعد الموت فيسعی للغريم فی كل قيمته وللوارث فی ثلثيها اذا لم يكن للميت
مال سواه **قوله** اشارة الی جواب نقض ای نقض اجمالی وهو ان يقال ما
ذكرتم من الدليل علی عدم نفاذ العتق **قوله** المريض غير صحيح لانه لو كان صحيحا
تخلف الحكم عنه فی اعتاق الراهن لكنه متخلف عنه فيه لنفوذ العتق منه فلا يكون
صحيحا **قوله** والجواب ان يقال الخ فان قلت كيف صح الايصاء مع وجود
سبب الحجر وتعلق حق الورثة قلت صح استحسانا بالسنة لقوله عليه السلام
ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم فی اخر اعماركم زيادة علی اعمالكم فضعوها
حيث شئتم ولان الانسان لما كان معذورا بامله مقصرا فی عمله ابقی الشارع ثلث
ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما فرط فيه عند حلول اثار منيته فضلا منه ورحمة
ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان
اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء **قوله** لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا
انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة علی وفق القياس كالطهارة
عن ساير الاحداث وفی فوات الشرط فوات المشروط وهو صحة الاداء فلا يمكن

القول بوجوب الاداء ضرورة فوات شرطه وفی القضاء حرج وهو مدفوع بالنص
فيسقط بوجودهما نفس وجوده **قوله** وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا
جواب دخل مقدر تقديره ان يقال الطهارة عنهما كما شرطت للصلوة شرطت
لصحة الصوم ايضا فهلا سقط الصوم كما سقطت الصلوة فقال جعلت الطهارة
عنهما شرطا لصحة الصلوة ولصحة الصوم نصا بخلاف القياس فانه يقتضی ان يصح
الصوم معهما كما يصح مع الحدث والجنابة الا ان الشارع نص علی عدم صحته معهما
بقوله عليه الصلوة والسلام تدع الحايض الصوم والصلوة ايام اقرائها وقد اجتمعت
الامة علی تحريم الصوم علی الحايض وبالجملة هی غير معقول المعنی ولهذا قال امام الحرمين
كون الصوم لا يصح من الحايض لا يدرك معناه لان الطهارة ليس شرطا فيه فلم
يتعد الی القياس ای لم يتعد حكم الاسقاط بهما من صحة الاداء الی وجوب القضاء
فبقی علی القياس فی حق وجوب القضاء مؤيدا بقول عائشة رضی فی الصحيحين لمعاذة
العدوية حين قالت لها ما بال الحايض تقضی الصوم ولا تقضی الصلوة كان يصيبنا
ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة مع انه لا حرج فی قضائه لان
الحيض لا يتصور ان يستغرق جميع الشهر فلم يسقط اصل وجوبه عن الذمة وان
سقط اداؤه فوجب اداؤه بخلاف الصلوة لان قضاء الصلوة عشرة ايام من كل شهر
مع الوقتيات فی غاية الحرج بالنسبة الی قضاء الصوم عشرة ايام فی احد عشر شهرا فانه
عن اداء واجب علی ما هو محسوس بالضرورة فان قلت وجوب القضاء يبتنی علی وجوب
الاداء فكيف وقد سقط فی الصوم وجوب الاداء فكان ينبغی ان لا يجب القضاء قلت
يكفی فی وجوب القضاء اشتغال الذمة بالواجب كما فی النايم والمسافر علی ان القضاء

انما يجب بالنسبة الى الذي يجب به الاداء وقد سبق ذلك في بحث الوقت **قوله**
فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اي لو اورد الشارح هذا السوال
وجوابه مع السوال الذي بعده وجوابه عن قول المص رح مع انه لا حرج في قضائه
لكان اولى لان القضاء لم يتقدم ذكره فكيف يرد السوال على ما لم يتقدم له ذكر
قوله انه ينافي احكام الدنيا لما فيه تكليف بيان القسم الاول وانما يسقط
بالموت ما هو من باب التكليف لان التكليف يعتمد ... فلا يجب اداؤها فلا يجب
اداء الزكاة في التركة عندنا وعند الشافعي يجب الزكاة في تركة الميت وان لم يوص
بها اذ الخلاف بيننا وبينه مبني على اصل مختلف فيه وهو ان المقصود من
حقوق الله تعالى ماذا فعندنا هو الفعل وعنده هو المال وثمرة الخلاف يظهر
فيما لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له ان ياخذ منه مقدار الزكاة عنده كالدائن
اذا ظفر من مال المديون بمال من جنس حقه حيث كان له ان ياخذ منه مقدار حقه
اتفاقا ويسقط به الواجب عن ذمة صاحب المال وكان له استرداده منه **قوله**
وهذا على نوعين بل ثلاثة انواع لانه لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين او بالذمة
لكن الشارح لم يذكر بيان ما كان بطريق الصلة فائدة القسم الثاني مجازا لعين
قوله كالمرهون والمستاجر والمبيع الذي لم يقبض **قوله** والمقصود صاحب
الحق هو ذكر العين المناسب لتلك العين يعني المقصود في حقوق العباد سلامة العين
لمالكها ولهذا الوظفر بها جاز له اخذها بنفسه من غير اذن من هي في يده بخلاف
العبادات لان المقصود فيها انما هو الفعل لتحقق الابتلاء **قوله** اي بقاء ذلك العين
العين مونثة وتذكير الضمير في المتن على تاويل المذكور او على تاويل المعين والحق قوله

واذا كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا متعلقا بالذمة فحكمه انه لم يبق لمجرد
الذمة القائمة تقديرا حتى ينضم اليه اي الى مجرد الذمة مال متخلف عن الميت او ما
يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل فح تصير ذمة المقدرة كالمحققة فيبقى الدين ببقائها
قوله اي الى الذمة على تاويل المذكور ولا حاجة اليه لان الضمير راجع الى المجرد لا الى
الذمة حتى يحتاج الى التاويل لكن الشارح ارجع الضمير الى الذمة على تاويل المذكور كما
فعله الشارح بتوجيه الضم فانه انما يكون الى الذمة ولا يخفى انه اذا كان في الكلام ما
يصلح مرجعا للضمير من غير تاويل فهو اولى مما فيه تاويل فافهم **قوله** هذا نقض على التعليل
المذكور اه اي نقض اجمالي وطريقه ان يقال ما ذكرتم من الدليل غير صحيح بجميع
وجوه مقدماته لانه لو كان صحيحا لما تخلف الحكم عنه في تلك الصورة لكنه متخلف عنه فيها
فلا يكون صحيحا وهو قياس استثنائي فيه الشرطية المتصلة والنتيجة نقيض المقدم
لاستثناء نقيض التالي وحاصل هذا النقض ان يقال ما ذكرتم من الدليل على صحة
الكفالة عن الميت المفلس غير صحيح لانه لو كان صحيحا لما تخلف الحكم عنه في حق العبد
المحجور اذا اقر بالدين لكنه متخلف عنه فيه لصحة الكفالة بالدين حينئذ فلا يكون صحيحا **قوله**
لان ذمته في حقه كاملة **فان قلت** لو كان ذمة العبد كاملة لما احتاج الى ضم مالية
رقبته اليها ليقوى على احتمال الدين **قلت** انما فعل ذلك ليتمكن الغرماء من استيفاء
الدين من ماليته التي هي حق المولى نظرا اليهم لا لعدم كمال الذمة **قوله** قال البعض ان رحمهم
بهاقسم آخر اي هذا القسم ذكره المص في بعض نسخ المتن وكانه لم يذكر في نسخ المتن
التي شرح عليها حيث لم يتعرض لشرحه ولفظه وما شرع صلة الا ان توصي فيصح من الثلث
يعني ما شرع صلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة

بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة فالموت اولى الا ان الوصي بذلك
فيصح من الثلث لان الشرع اطلق له التصرف في ثلث ماله نظرا له فان قلت كيف
يصح الوصية بنفقة المحارم والوصية للوارث لا تجوز قلت المراد الايصاء للمحرم غير الوارث
كالخال الفقير مثلا مع وجود الابن قوله ولقايل ان يقول الخ الجواب ان هذا القسم
وان تقدم ذكره انما ذكر استيفاء الاقسام فلا يكون تكرارا خاليا عن الفائدة على
ان الحيثية التي ذكرها ههنا ليست هي الفائدة التي ذكرها هناك فلا يكون تكرارا
اصلا فافهم قوله وان كان حقا له هذا هو النوع الثالث من القسم الخ اي ان كان
الامر المشروع حقا للانسان وثابتا له فحكمه ان يبقى لاجل الميت من تركته ما
تقضى به الحاجة الحاصلة من اجله التي لا تقضى الا بذلك القدر من ماله لانه يحتاج
والموت عجز فلا ينافي الحاجة فيبقى لاجله ما تنقضي به حاجته قوله قدم جهازه وهو كلفة تكفينه
من فرشه الى ان يواري عليه لحده على قضاء دينه لان حاجته الى التجهيز اقوى من
قضاء الدين كما ان لباسه حال حياته مقدم على قضاء دينه ولقايل ان يقول
حال حياته ذمته باقية صحيحة والدين متعلق بها بخلاف الموت فان ذمته ضعفت
وخربت به فلا تحتمل الدين ولذا مال الشافعي رح الى تقديم الدين نظرا الى هذه الحيثية
هذا اذا لم يكن الدين متعلقا بالعين اما اذا كان متعلقا كالمرهون والمستاجر و
المشترى قبل القبض والعبد الجاني فصاحب الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز على
ما مر قوله ثم ديونه يعني ان فضل شيء بعد التجهيز قدمت منه ديونه على وصاياه
لان قضاء الدين اهم من الوصية لانه واجب وهي صلة وبه كان بين العبد وربه لانه
كما نطقت به فكان الانظر في حقه تقديم قضاء ديونه على تنفيذ وصاياه ثم ما فضل

عن كلفة دفنه وقضاء ديونه نفذت وصاياه من ثلثه من غير توقف على اجازة الورثة
لقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ولانه تعالى ابقى له من ماله ما يتدارك به ما فرط
وهو امره في الحاجة من خلافة الورثة عنه وفي هذا الدليل مناقشة قوله نظرا الى
يتعلق بالجميع اي تثبت هذه الحقوق المذكورة على الترتيب المذكور نظرا له لان التنفيذ
في الكل راجع اليه كما بينا قوله وهو نكاح او ولاء فكان اولى او يتصل به نسبا او سببا
كزوج وهو ابن عم قوله اي لاجل ان الموت لا ينافي الحاجة اي لاجل ان الميت
يبقى له من تركته ان يبال ما ينقضي به حاجته قوله بقيت الكتابة بعد موت المكاتب
واما بقاء المملوكية الى وقت الاداء فثابت بطريق التبع لبقاء مالكيته به الا بطريق
بمتنع لثبوت ما تقتضيه لان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه به بدون بقاء المملوكية
بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة
الى اخر اجزاء الحياة على ما قيل ان بالموت تحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل
فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى
فاذا وصل حكم بعتقه في اخر جزء من اجزاء حياته فقد استندت المالكية والمملوكية وتوقف
العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة
باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم
الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرطا لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن
المحل قابلا كالملك في المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل ثبت عنده اداء البدل
مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا قوله تغسل المرأة
زوجها اذا مات وهي في العدة وان كانت حرة او صابئة الا ان يكون معتدة في نكاح

فاسد بان تزوجت المنكوحة ففرق بينهما وردت الى الاول فمات وهي في عدة النكاح
الفاسد ولو انقضت بعد موته غسلته والان كانت اختارت اقامة كل واحد منهما
البينة انه تزوجها ولا يدرى الاولى منهما او كان قال لنسائه احداكن طالق ومات
قبل البيان فلا تغسله واحدة منهن وكذا لو بانت قبل موته بسبب الاسباب ردتها
او تمكينها ابنه او طلاقها منه لا تغسله وان كانت في العدة ولو ارتدت بعد موته
فاسلمت قبل غسله لا تغسله خلافا لزفر في هذه وكذا لو كانا مجوسيين فاسلم و
لم تسلم هي حتى مات لا تغسله فان اسلمت غسلته خلافا لابي يوسف رح هكذا ذكر
في المبسوط وذكر ايضا فيمن وطئ اخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى
ان تنقضي عدة الموطوءة **قوله** فمات فانقضت لا تغسله زوجته وذكر في المنظومة
وشرحها في هذه ومسئلة المجوسية انه لا يحل لها غسله عندنا خلافا لزفر وكذا لو وطئت
الزوجة بشبهة فاعتدت فمات زوجها فانقضت عدتها بائنة ولا تغسل الامة مولاها
خلافا لزفر لانها صارت اجنبية وكذا ام الولد لان عدتها الاستبراء الا انها تخرج
الوصلة الشرعية بخلاف عدة الزوجة **قوله** بخلاف ما اذا ماتت المرأة الخ فان قيل الموت
يبقي للمالكية من المملوكية لان المالكية سمة القدرة والموت مناف لها والمملوكية سمة العجز
والموت غير مناف لها فاذا لم يبق المملوكية لا يبقى المالكية بالطريق الاولى قلنا الملك في
المملوك انما شرع لقضاء حاجة المالك لا لحاجة المملوك فيبقى المالكية ما بقيت الحاجة
ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى ابقائها لانها لم تشرع لحاجة المملوك
وانما شرعت حقا عليه فلو بقيت لانقلب الموضوع وصارت حقا له **قوله** وقد وقعت
الجناية على اولياء الميت من وجه جواب دخل مقدر تقديره لم لا يكون القصاص من جهة

الميت وحقا له والمتلف نفسه وانتفاعه بحياته اكثر من انتفاع غيره فاجاب بان
الجناية قد وقعت على حق اولياء الميت وورثته لكونه مندوبا اليه وليس كذلك فان
احدهم لو استوفاه او عفا عن الجاني صح ذلك منه وسقط به القصاص ولا يضمن
لبقية الورثة شيئا **قوله** ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ جواب سوال بان يقال
قد قلتم انه لا يجوز الاستيفاء قبل حضور الغائب الكبير لانه اهل للعفو واحتمال وجوده
راجحا على عدمه لكونه مندوبا اليه فلم لا تؤخر الاستيفاء حتى يبلغ الصغير اذا كان من الصغير
في الورثة لاحتمال العفو المندوب اليه منه فاجاب بانه لا عبرة بتوهم وجود العفو منه
بعد البلوغ لان فيه ابطال الحق الثابت للوارث الكبير نقدا بالاحتمال **قوله** وقالا
القصاص موروث لما قلناه من ان السبب ينعقد في حق المجروح اولا لانعقاده اما لتقوم
به مقام حقيقته وسببه ولهذا صح عفوه وما هذا سبيله انما يكون انتقاله الى من
يخلفه بطريق الوراثة **قوله** وهو معنى تضاد العلم الخ الجهل على نوعين بسيط
وحد بانه عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فيقابله العلم تقابل الملكة والعدم
وقيل هو صفة تضاد العلم في محل قابل له فهو وجودي فيكون التقابل بينه وبين
العلم تقابل التضاد وهو بهذا المعنى ليس بعيب لانه فطري يمكن ازالته بالتعلم وانما
العيب في ازالته ومركب وحد بانه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد
مطابقته وهو عيب لا يمكن ازالته بالتعلم لان صاحبه يعتقد انه عالم فلا يشتغل بالتعلم
قوله اولانه لما كان مجاورا الخ جعل الشارح هذا الجواب اخر عن كونه جبليا من العوارض
ولا يخفى انه انما يستقيم جوابا عن جهله من المكتسبة دون السماوية فلو قال وانما جعل
من المكتسبة لانه لما كان مجاورا الخ لكان انسب ثم لا يخفى ايضا ان هذا التوجيه انما

يحتاج اليه فى الجهل البسيط لكونه جليا اما المركب فلا يحتاج فيه الى ما ذكرناه فى توجيه
كونه كسبيا لكونه كسبيا فتأمل تفهم قوله كجهل من انكر خبر الآحاد والحكم بهذا غير مناسب
لحل المتن بل كان المناسب ان يقال كقول المعتزلة بنفيها وانه تعالى حى بلا حياة
وعالم بلا علم وقادر بلا قدرة وهكذا الى الصفات وكقول المشبهة بانها حادثة قابلة للزوال
وينكر حشر الاجساد بعد قوله احكام الاخرة قوله مثل جهل المعتزلة اى كجهل المعتزلة
بعذاب القبر وقولهم السؤال والميزان والصراط والشفاعة لاهل الكبائر واخراجهم
من النار والرؤية ونحوها بعد ثبوتها بالدليل الواضح وكذا قول القائلين من الحكماء
بنفى الحشر الثانى ومن الجهمية بانكار خلود النار والجنة واهلها ومن ساير الفرق
الاسلامية المائلين عن طريق السنة والجماعة بما يخالفه الادلة القطعية ولا يخفى ان
المراد هنا بالجهل المركب قوله وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر اى لان
صاحب الهوى ما دام القران اى يصرفه عن ظاهره الدالة عن نقيض معتقده ويحمله
على وفق معتقده لا ان ينبذه وراء ظهره مثل الكافر ولكنه لا يكون عذرا فى الآخرة
بكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة قوله لقوله ولا تأكلوا الخ اعلم ان
نص الكتاب ليس بقطعى لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون
قيدا للنهى عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يكون المراد بما لم يذكر اسم الله
عليه الميتة او ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله
وايضا القسمة لا تنافى الشركة كما فى قوله تعالى ولا الضالين فقولوا آمين قوله
الثانى الجهل فى موضع الاجتهاد اى النوع الثانى من مطلق الجهل الجهل فى موضع
الاجتهاد الصحيح وهو الذى لا يخالف الكتاب ولا السنة المشهورة ولا الاجماع بان

يكون الجهل واقعا فى حكم يمكن ان يكون للجهل فى ذلك الحكم اجتهاد صحيح لوجود ما
يصلح دليلا للاجتهاد من ظاهر كتاب او سنة او اجماع او قياس مثل ان يكون
للمقتول وليان فيعفو احدهما عن القتل ثم يقتله الآخر عمدا ظانا بان حق القصاص
باق له اما لعدم علمه بعفو صاحبه او لعدم علمه بان عفو صاحبه مسقط للقصاص
عن القاتل بناء على ظنه بان القصاص قد ثبت لكل منهما على الكمال فلا يسقط ولاية
اقتصاص احدهما بعفو الآخر فلا يقتص من الولى القاتل لان جهله بسقوط القصاص
جهل فى موضع الاجتهاد ولان من اهل المدينة من قال بان القصاص لا يسقط بعفو
احد الاولياء حتى يكون لمن لم يعف استيفاؤه وذلك شبهة صالحة لدرء القصاص
الجهل فى موضع الشبهة كما لو علم بالعفو فى مسئلتنا المذكور قبل القتل او لم يعلم بان
القود يسقط به لان الظاهر ان تصرف الغير فى حقه غير نافذ وسقوط القود
عند عفو احدهما باعتبار امر خفى وهو عدم تجزى القصاص وهو موضع اشتباه
فيصير بمنزلة الظاهر فى ايراث الشبهة قوله يصلح عذرا اى اذا وقع موقع الاجتهاد
شىء من الدم الى العطر وقال ابن خزيمة هذا الحديث وشبهه اذا وقع موقع الشبهة
قوله على ظن انها فطرته اى من غير استفتاء ولا بلوغ حديث قوله فان
عند الاوزاعى الحجامة يفطر الصائم لقوله عليه الصلوة والسلام افطر الحاجم والمحجوم
رواه الترمذى ودليل الجمهور انه عليه الصلوة والسلام احتجم وهو صائم رواه
البخارى وغيره وكان ذلك فى السنة العاشرة وقوله افطر الحاجم كان فى الثانية
فيكون ناسخا له وصرح بالنسخ ابن عبد البر والشافعى وذهب بعضهم الى انه ليس بمنسوخ
وان هذا الحديث لا يصلح ناسخا لانه عليه الصلوة والسلام كان صائما محرما ولم يكن

فقط مر ما مقيما ببلدة واوله بان المراد تعرضا للفطر اما الحاجم فلانه لا يامن من
وصول شيء من الدم الى جوفه عند المص واما المحجوم فلانه لا يامن من ضعف قوته بخروج
الدم فيؤدي الى الفطر وقال ابن خزيمة وشمس الائمة هذا الحديث ورد في حاجم و
محجوم بعينهما كانا يغتابان الناس وفيه نظر لان الغيبة لا تفطر عند الجمهور ومذهب عائشة رضي
والاوزاعي انها تفطر وكذا عند علي وعطا واحمد بن حنبل واسحاق وابو ثور وابو
خزيمة وابن المنذر وابو الوليد وابن حبان رحمهم الله **قوله** ولكن قال شيخ الاسلام
ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم
يبلغه ولم يعرف نسخه او تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر
فان استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد او بلغه الحديث ولم يعرف نسخه
ولا تاويله لا كفارة عليه في الوجهين عند ابي حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لان الفتوى
عمدة العامي وان احتملت الخطاء والحديث لا يكون ادنى درجة من الفتوى وان
كان منسوخا ولم يعرف نسخه وقال ابو يوسف عليه الكفارة اذا افطر بعد الحجامة
متعمدا على ظن انها فطرته ولو بلغه الحديث ما لم يستفت لان معرفة الاخبار مفوضة
الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره
او منسوخا وانما له رجوع الفقهاء فاذا لم يسأل فقد قصر فلا يكون معذورا في ترك
الواجب فتبين ان الظن في هذا الموضع بدون اعتماده على فتوى او حديث ليس
بمعتبر وان قول الاوزاعي في ذلك ليس بشبهة كقول من قال بفساد الصوم بالغيبة
لانه مخالف للقياس فلا يكون معتبرا في سقوط الكفارة **قوله** فينبغي ان يكون
هذا اذا لم يبلغه قول الاوزاعي اما اذا بلغه وعمل به فلا كفارة لانه لا يكون ادنى

حلالا من ان يستفتي فقيها فيفتيه بالافطار كما لا يخفى من علو شان الاوزاعي وان
كان قوله في ذلك مخالفا للقياس كما في حديث الحجامة من امكان قياس الخارج
المستفرغ به في افساد الصوم على الداخل المستفرغ به بخلاف حديث الغيبة فانه خال
عما يتوهم اجراء القياس فيه ويمكن حمل كلام المصنف رح لنفي فيه المخالفة بين كلامه
وكلامهما فتامل **قوله** فصار شبهة في سقوط الحد الشبهة تسمى اشتباها وهي اعني
الشبهة في الفعل بان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد بالشبهة
خلافا لزفر لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة
المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه
لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان
الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عليه الصلوة والسلام انت ومالك
لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست بمحل الاشتباه اصلا لا الشبهة الفعل و
لا الشبهة المحل فلا يسقط بها الحد ولا يثبت بها نسب ولا يجب بها عدة **قوله**
ومن اسلم ولم يهاجر الينا وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في
قصة اهل قبا وهذا النوع يكون عذرا في الشرائع كلها وهذا هو الفرق بين النوع
الثاني وهذا النوع من الجهل حتى لا يجب عليها في المسئلة الاولى قضاء ما فاته من العبادة
بعد الاقامة في دار الاسلام بقدر ما لبث مسلما في دار الحرب لانه لا بد من التكليف
في سماع الخطاب حقيقة بالبلوغ او تقديرا بالشهرة في محله وبه خرج الجواب عن
قول زفر بان القضاء يجب عليه ظاهرا بقبوله الاسلام صار ملتزما للاحكام ولكن قصر عليه
الخطاب وذلك لا يسقط القضاء عنه بعد تقرر السبب الموجب في حقه وهو الاسلام

كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة ولو زوجها غير الاب او الجد من غير كفو او
بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وهذا هو المذهب وذكر في شرح الوقاية للمصنف
يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ ولا يوجد له رواية قوله لم ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى بل يكون موقوفا على الاجازة كتصرفات الفضولي والعبد
المحجور قوله حتى لو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر ينفذ تصرفهما عليهما بثبوت العزل والحجر
قوله الثاني من العوارض المكتسبة السكر من الخمر على وجه السفه والاختيار او من
المثلث العنبي لانه انما يحل شربه عند ابي حنيفة رح وابي يوسف بشرط عدم الاسكار
قوله يعني لما كان السكر في هذه الصورة بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء في جميع
الاحكام فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات من البيع والشراء والاجارة
ونحوها في ظاهر الرواية لانه نوع داء كالمرض خلافا لما روي عن ابي حنيفة وسفيان
الثوري من انه لا يمنع صحة الطلاق ممن تقدم على استعمال المبنج ونحوه قوله
عطف على قوله في الطلاق وقع في بعض النسخ الا الردة وفي بعضها الا الردة فعلى
الاول يكون الردة منصوبة على الاستثناء من عباراته وعلى الثاني يكون مجرورا بالعطف
على مدخول قوله يعني ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره اما اذا اسلم فانه
يصح اسلامه ترجيحا لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد كالمكره وفي القياس
وهو قول ابي يوسف انه في ذلك كالصاحي حتى تبين منه امرأته وجوابه ما مر قوله والا
ما لحدود الخالصة لله تعالى كالزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى وفيه ما مر
من الوجهين قوله فاقيم السكر مقام الرجوع اقامة للدليل مقام المدلول فانه يندرئ
بالشبهات قوله لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحى لان سكره لا يستقيم شبهة دارئة

للحد لحصوله بسبب محظور لا يصلح سببا للتخفيف قوله لانه لو اقر بالقذف و
القصاص يؤاخذ به لان السكر لا يمنع صحة الاقرار بالحدود الغير الخالصة لله تعالى
لان صريح الرجوع لا يبطلها فما بال الكناية الغير الصريح هذا وقد نقل شمس الائمة اتفاق
ائمتنا الثلاث ان المعتبر في السكر الذي يحرم عنده الشرب اختلاط الكلام لا
النهاية انما تعتبر فيما يندرئ بالشبهات قوله ان علمها في هذا التعريف تطويلا اذ
لا حصر منه ان يقال هو ان يراد بالشيء غير ما وضع له من غير علاقة وقد يعرف الهزل
بانه لفظ لا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل ما لا يراد به معنى ويكون واسطة
كالغلط والكتابة على رأي في اللفظ قبل الاستعمال قوله وخلا عطف على تطويلا
قوله لان تلفظ الهازل انما هو عن رضى واختيار صحيح حتى لو هزل بالردة كفر
لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين وهو كفر فيصير مرتدا بنفس القول
لا بما هزل به بخلاف المكره بالكفر اذا اجرى على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه
غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كأن المباشرة لم توجد قوله من حيث
ان خيار الشرط يعدم الرضى بحكم البيع ولا يعدم الرضى بنفس البيع لان قوله
بعت واشتريت يوجد برضاء العاقد واختياره ولكن لا يثبت به الحكم لعدم
الرضى به فكذا في الهزل قوله ولا ينافي الرضى بالمباشرة واختيار المباشرة وانما جمع
بين الرضى والاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضى كما في المكره فان المكره
على الشيء يختاره ولا يرضاه اذ الاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضا
ما هو ايثاره واستحسانه قوله بخلاف خيار الشرط فان ذكره في العقد شرط لان المقصود منه
هو الاعلام بعدم لزوم العقد لا بلزومه قوله والتلجئة ان يلجئك الى التلجئة بان يظهر العقد بين

الناس لا يكون بينهما عقد في الحقيقة كان ذلك بيعا بينا في الحقيقة فيجيء صاحبه
الى ذلك ويشهد عليه ثم انه يبيعه منه في مجلس آخر بعد ذلك المجلس ثم يتصادقان
على المواضعة بعد زوال ما تواضعا لاجله قوله لعدم الملك لعدم الرضى لو قال
لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع من الملك لا عدم الرضى كالمشتري من المكره
فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى قوله بخلاف ساير البيوع
الفاسدة حيث يفيد الملك اذا اتصل به القبض لان الرضى بالحكم وهو الملك
موجود فيه ومفقود في الهزل فكان البيع مع الهزل كالبيع بشرط الخيار لكل من
المتعاقدين او لاحدهما اذا اشترطا التواضع والهزل ابدا بان يقول احد المتعاقدين
للآخر اشتريت منك هذا على اني بالخيار ابدا او يوجب الآخر البيع على ذلك فان البيع
ينعقد بينهما فاسدا غير موجب للملك اصلا على احتمال ثم بعد ذلك ان اجاز
العقد جاز وان نقضه احدهما بدون رضى الآخر انتقض وان اجازه لم يجز كما هو
شان خيار الشرط غير ان ابا حنيفة جعل مدة الاجازة والفسخ مقيدة بالثلاث
واطلقاها بناء على ما عرف من الخلاف الذي بينهم في خيار الشرط ولقائل ان يقول
لم لا يقال انه موقوف وما الفرق بين الموقوف والفاسد فسادا غير مستقر والجواب
ان لهما طريقين للمشايخ في التعبير بهما فبين والتعبير بالموقوف اولى لان الفاسد لا
ينقلب صحيحا بخلاف الموقوف وفيه تامل فانا نراهم قد رتبوا الاحكام على الفاسد
دون الموقوف فتنبه لذلك قوله عنده اي عند ابي حنيفة رح في الصورتين حتى
كان الثمن بالالفين وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هو بها باطل
وقولهما هو رواية عن ابي حنيفة وهذا الخلاف مبني على ما مر من ان الظاهر عنده هو

البناء على الجد وعندهما هو البناء على المواضعة وقدم الوجه من الجانبين قوله اي عند
ابي حنيفة في اصح الروايتين عنه وفي الرواية الاخرى وهي قولهما الثمن الف قوله
فالبيع جائز بالدنانير بالاتفاق قوله والقياس ان يكون البيع باطلا لانهما قصدا الهزل
بما سميا في العقد وهو الدنانير فانهما ليسا بثمن في نفس الامر وما قصدا ان يكون
ثمنا وهو الدراهم لم يذكراه في العقد وذكر البدلين شرط في صحة البيع وجه الاستحسان
ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصدا الجد في اصل البيع ههنا فوجب تصحيحه
ما امكن وقد امكن بجعل البيع منعقدا بما سميا من البدل وجعل التسمية بخلاف جنس ما
تواضعا عليه من الثمن مبطلا للمواضعة السابقة كالعقد بعد العقد فانهما لو تبايعا
بمائة دينار ثم تبايعا بالف درهم كان الثاني مبطلا للاول فهكذا ههنا صونا لتصرف
العاقل عن اللغو وانما تعين التصحيح بهذا الطريق لانه لا يمكن في ذلك بجعل الدراهم
او غيرها ثمنا لعدم ذكرهما في العقد ولا بجعله منعقدا بلا ثمن لانه ركن فتعين جعل المسمى
ثمنا قوله بان تزوج امرأة بالف بان يقول الرجل للمرأة اني اريد ان تزوجك
بالف تزويجا بمهر لا غير لازم وتوافقه المرأة على ذلك او وليها او اشهدا على ذلك ثم
فعلا قوله ان الشرط الفاسد تؤثر في البيع فوجب فساده والعمل بالمواضعة
بجعله شرطا فاسدا تاما فلم يعمل بها فيه تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فانه لا يفسد
بالشروط الفاسدة فالعمل بها لا تفسد قوله اذ المال تابع للخلع وثابت في ضمنه
فلا يؤثر الهزل فيه اذ العبرة للمقصود لا للتبع كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن
حيث يلزم بلزومه تبعا قوله لا بما هزل به اذ ليس معه تبدل اعتقاد لكن الهازل
عن رضى واختيار يعين في حقه الهزل جدا لكونه استخفافا بالدين فان قلت قد نهي

النبي عليه الصلوة والسلام عن تكفير اهل القبلة قلنا النهي عن تكفيرهم لاعتقاد ان
ما ذهبوا اليه هو الدين من الحق وتمسكهم في ذلك بنوع دليل من الكتاب والسنة وتاويلها
على وفق مرادهم والهازل بالدين لم يبق من اهل القبلة بنفس الهزل لانه لم يتمسك
في ذلك بشبهة فلم يكن جعله منهم بيقين والمراد بقوله عليه الصلوة والسلام من صلى
صلوتنا الحديث من فعل هذه الافعال ولم نجد ما يناقض الاسلام فنحكم باسلامه
بطريق الاستدلال انه لو فعل هذه لفعل هذه الافعال وكان منكر الحشر او الشفاعة
او الرؤية ونحو ذلك او عذاب القبر مثلا لا يكون مسلما قطعا لوجود ما يناقض الاسلام
لتواتر هذه الامور عن الشارع فكذا اذا تكلم بالكفر هازلا ولو هزل الكافر وتبرأ عن دينه
حكمنا بايمانه في حق احكام الدنيا لانه باشر الاقرار على سبيل الرضا وهو الركن الاصلي
في احكام الدنيا على ان الاصل فيه المطابقة لما في الجنان فيجب الحكم بايمانه بناء عليه
كما يحكم بايمان المكره على الاسلام اذا اسلم بناء على تلفظه بالاقرار فصار الهازل في
ذلك كالراضي فيها لا يؤثر الهزل من الطلاق والعتاق بجامع ان كلا منهما لا يحتمل الفسخ
ولا الرد بسبب كما يحتمل البيع بخيار عيب او رؤية فتامل وجه التامل ان قولهم لا يكفر
اهل القبلة مع قولهم بتكفير هؤلاء وامثالهم كمن قال بخلق القران وكالمشبهة مشكل
قوله وهو في اللغة الخفة والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته
وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل في ماله على خلاف
موجب الشرع ومن وجه وعلى اتباع الهوى والعمل بخلاف دلالة العقل وانما قيدنا
بقولنا في ماله ومن وجه لانا لو اطلقنا كما اطلق فخر الاسلام لكان كل فاسق سفيها
لان موجب العقل عدم مخالفة الشرع للدلائل الدالة على وجوب اتباعه وان كان كذلك
فى

في الحقيقة الا انه خلاف المتعارف عند الفقهاء في السفه الذي يتعلق به الاحكام من
منع المال عن السفيه ووجوب الحجر عليه فيه اذ هو عندهم تبذير المال وتفريقه على وجه الاسراف
ومجاوزة الحد المعتبر شرعا فلا يتناول عندهم جميع المعاصي وان تناولها العمل بخلاف
موجب الشرع قوله هذا معطوف على محذوف الخ فان قلت هنا وصلية والمعروف فيها
انه يؤتى بها في مقام الترقي والمبالغة يقال هذا الشيء حرام وان كان اصله حلالا
قلت نعم ولكن لما كانت من تمام التعريف فالواو عاطفة اذ لا يمكن جعلها استينافية
فلا بد من معطوف عليه ولم يتقدم ما يصلح للعطف عليه فنبه الشارح رح انه مقدر قوله
وفي هذا القول اشارة الى المصطلح يعني قول المص بعد تمام التعريف وهو السفه المصطلح
والتبذير يشير الى ان غرضه السفه المصطلح وان كان تعريفه يتناول ان كل فاسق سفيه
بارتكاب جميع المحظورات كتعريف فخر الاسلام قوله وذلك اي المذكور من السفه
لا يوجب خللا ونقصانا في الاهلية التي يتعلق بها الخطاب لسلامة بدنه وصحة عقله
الا ان السفيه يكابر بعمله مقتضى عقله فلا يخرج بذلك عن كونه اهلا لوجوب حقوق
الله تعالى في الدارين اذا لم يخرج عن ذلك بقي اهلا لوجوب حقوق العباد بالطريق
الاولى واذا كان السفيه اهلا لوجوب حقين ثبت ان السفه لا يخرج شيئا من احكام
الشرع الواجبة له عليه فلا يسقط عنه وجوب الخطاب بحال سواء حجر عليه او لم يحجر قوله
ويمنع عنه ماله في اول ما يبلغ بالنص بخلاف القياس كانه جواب عما يقال اذا قلتم ان
السفه لا يمنع شيئا من احكام الشرع وانه لا يوجب الحجر مطلقا عند ابي ح فكيف
قال ابو ح بان السفيه يمنع عنه ماله اذا بلغ سفيها الى ان يبلغ خمسة وعشرين سنة
نظرا له وذلك يدل على ان السفه سبب النظر واذا كان كذلك كان سببا للحجر عليه في جميع

تصرفاته لئلا يتلف فاجاب بانما منع عن السفيه ماله في اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي اموالهم وانما وقع ضمير الاولياء موقع ضمير السفهاء لعلاقات
منها كونها في ايديهم ومنها انهم ينتفعون بها كما ينتفع بها من هي له ومنها انهم
يقيمون عليها ويتموها لليتامى ومنها انها صيانة لحفظهم كانها اموالهم الى غير ذلك
من العلاقات **قوله** والسفر هو في اللغة قطع المسافة مطلقا وفي الشرع الخروج الذي
عن موضع الاقامة بمفارقة العمران من الجانب الذي يخرج منه على قصد السفر **قوله**
بحيث لم يبق الاكمال مشروعا خلافا للشافعي رح حتى لو اتم مع ترك القعود الاول
بطل الفرض عندنا خلافا للشافعي ولمن وافقه على ما مر في بحث الرخصة **قوله** قيل جواب
لما وما هو بيان لحكم المكلف في ذلك على سبيل الافتاء على سبيل التمريض ولا على انه قول
للبعض وكان الاظهر ان يقال قالوا قوله فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على
الصوم وعلى تقدير حصول ذلك بتحققه يمكنه دفعه بالامتناع عن السفر **قوله** في الصورتين
المذكورتين بعد ما امسك وهو مسافر او بعد ما امسك وهو مقيم ثم سافر **قوله**
فلا تجب الكفارة لما قلنا وعن الشافعي انها تجب عليه اعتبارا لآخر النهار باوله وهو
بعيد لخلو الاول عن الشبهة وعدم خلو الآخر عنها **قوله** لان المرض امر سماوي كالحيض
فتبين به ان الصوم لم يكن واجبا عليه في ذلك اليوم والسفر اختياري يجب عليه الصوم
مع طريانه اللهم الا ان وقع له السفر في ذلك على وجه القهر كان يكرهه السلطان عليه
فانه يقع مسقطا للكفارة عنه ايضا كما رواه الحسن عن ابي حنيفة كذا نقله قاضي خان رح
تحقيقا للرخصة في حق الجميع وان كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام
العلة والعلة لا تتم ما لم يتم السفر ويتحقق بمضي مدته وذلك لان رخصة السفر رخصة

ترفيه ولا كمال للرفاهية بدون ذلك ولو توقف الترخيص على تمام العلة لفات مقصود
الرخصة في حق من لم يكن مقصوده الا مسيرة ثلاثة ايام وذلك يستلزم نفي الرخصة في حق
بعض من هي له فلا يكون عامة مع فرض كونها عامة هذا خلف **قوله** ولم يجعل عذرا
في حقوق العباد لان الواجب فيها ضمان المحل لا جزاء الفعل فيقيمه عصمة المحل
ولهذا لا يتعدد بتعدد الفاعل حتى لو اتلف جماعة مال انسان وجب ضمان واحد
قوله وافطار الصائم بالاكراه الخ حاصله انه يقول المثال المورد للاباحة انما هو
في الفرض او الرخصة واجيب بان المراد افطار المسافر وانما يأثم بالترك لا لانه ليس
بمباح بل لانه بدل بنفسه للاباحة فالاثم محقق للاباحة هنا لا مناف لها وفيه شيء
لما عرفت من تفسير الاباحة الحقيقي ما قاله الشارح وغيره ان هذا المثال لا يصلح مثالا لها
فان قلت فما مثالها على التفسير المذكور قلت قد مثل لها بما اذا اكره بوعيد تلف على شرب
خمر او اكل لحم خنزير فانه يباح له التناول على معنى انه لا يثاب ولا يعاقب على ذلك **قوله**
فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ويتوقف على الاختيار دون الرضا بدليل انها
لا تبطل بالهزل ولقائل ان يقول اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الحكم
بخلاف الاكراه فانه لا رضا فيه بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد
فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه لعدم الجامع ويمكن
ان يجاب بان في كل من الهزل والاكراه اختيار السبب والحكم والرضا بكل منهما
الا ان الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه فان
الاختيار هو المعتبر في علية الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون
وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ **قوله**

ولا يصح الاقارير كلها بخلاف اقارير السكران فانها يصح حال السكر ولم يجعل عذر الكونه
معصية بخلاف ما اذا ارتد والعياذ بالله تعالى حيث لم يعتبر ولا تبين منه امرأته لان
الارتداد يعتمد محض الاعتقاد وقد شك فيه فلا يثبت بالشك والاقرار يعتمد العبارة
دون الاعتقاد **قوله** فان الانسان في الاكل والشرب لا يمكن ان يكون آلة لغيره اه
فيه شيء فانه تقدم ان المراد من قولهم يصلح الة ان المكره يمكنه ان يفعل ذلك الفعل بنفسه
فاذا احمل عليه بوعيد صار كانه فعله بنفسه كالاكراه على القتل وما يكته والاكل والتكلم
والوطء ايضا و **الجواب** ان المراد بالفعل هنا ما هو مقصود بالاكراه لا مطلق
الفعل بنفس الفعل هو مقصود بالاكراه ويمكنه ان يفعله بنفسه وكذا اكل المكره
ووطئه المقصود لا يطلق ذلك ولا يمكنه ان يفعله **قوله** واما في نسبته الى المكره
حق العبارة ان يقول اما في النسبة الى نفس الاكل واما بالنسبة الى كونه مالا فقد
اختلفوا فيه الخ **قوله** فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره وحرمة طرف الغير كحرمة نفسه فلا رخصة
للمكره في اتلاف طرف الغير لصيانة نفسه لا يقال الاطراف ملحقة بالاموال فينبغي ان يرخص
في قطع طرف الغير عند الاكراه التام كما رخص له في اتلاف مال الغير عندنا ذلك لانا نقول
الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق غيره **قوله** كحرمة الخمر والميتة وعن ابي يوسف رح
ان الحرمة لا ترتفع لكن رخص الفعل حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على
الكفر والعياذ بالله تعالى واكل مال الغير هذا اذا كان الاكراه كاملا ولا لا يحل له
التناول الا انه اذا شرب الخمر لا يحد استحسانا لانه اذا اكمل الاكراه وجب الحد
فاذا قصر اورث شبهة كوطء الجارية المشتركة حيث يكون شبهة في درء الحد
والحمد لله وحده • تمت الحاشية المباركة على شرح المنار تاليف الشيخ الامام

العالم



العالم العلامة المحقق المدقق شرف الدين ابي زكريا يحيى الرهاوي الحنفي
عامله الله تعالى بلطفه الخفي • ووعده الوفي • ونفع بعلومه المسلمين
بحمد الله وعونه وحسن توفيقه • على يد افقر عباد الرحمن نعمان
غفر الله له ولجميع المسلمين في رجب المرجب
المنتظم في سلك شهور سنة
احدى وثلثين والف من الهجرة
النبوية المصطفوية



ورقه

٤٥٧